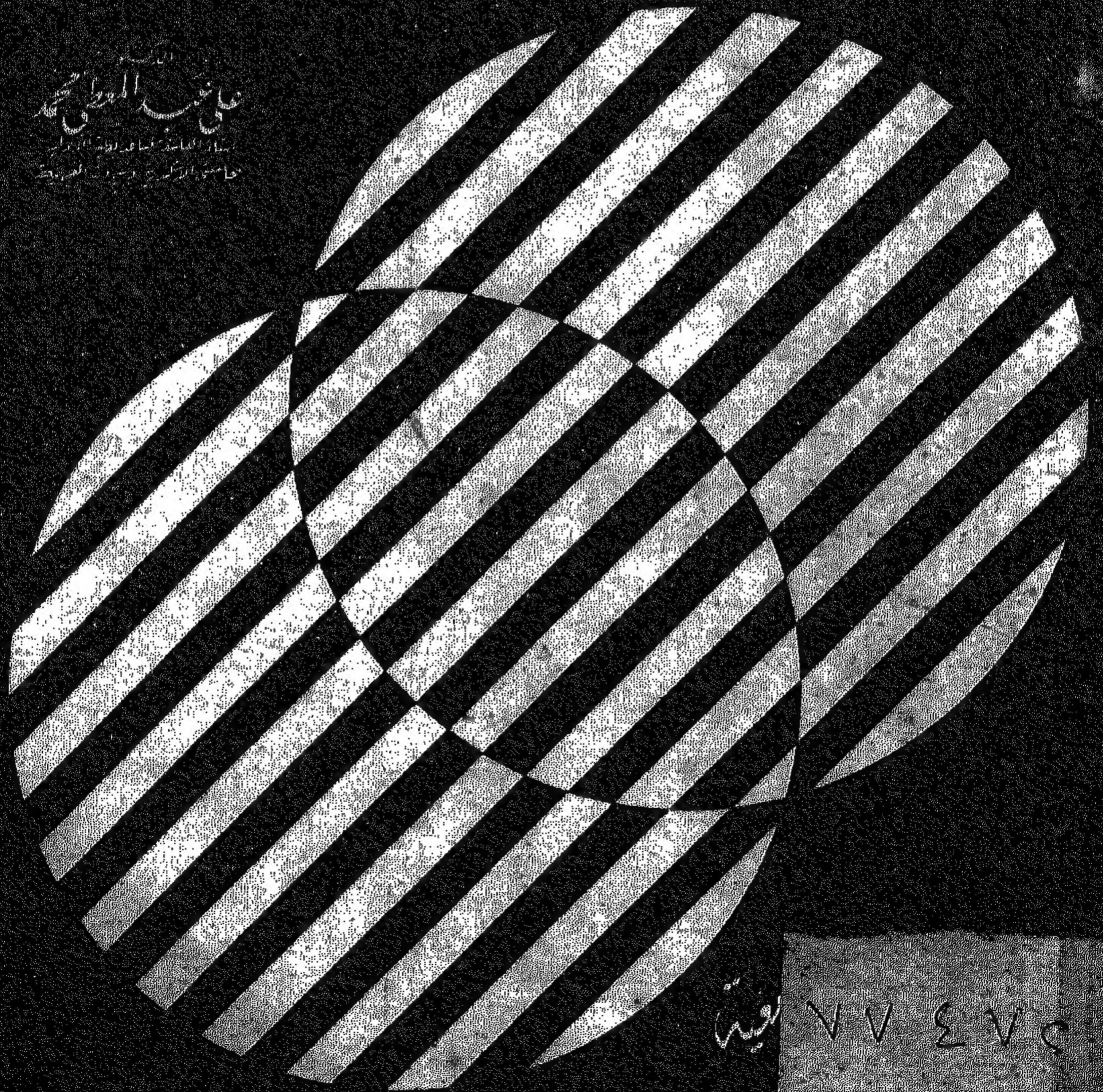


سلسلة دراسات  
الثقافة الحديثة والمعاصرة

# يونان الكسيت

## قصة المثالية في انجلترا

عبد الله المكي  
مترجم من اللغة الإنجليزية  
إلى اللغة العربية



٧٧٤٧٥٠







اهداءات ١٩٩٨

المكتبة العامة

جامعة الإسكندرية



سلسلة دراسات  
الطائفة المحمدية والحاضرة  
(١٢)

# بُؤْرَانِكِيَّتْ

قمة المثالية في النحلة

الدكتور  
عَلِي عَمْدُ الْمُعْطَى مُحَمَّد  
أستاذ الفلسفة لمساعد بكلية الآداب  
بجامعة الإسكندرية وجامعة القاهرة

تقديم وتحليل

الأستاذ الدكتور  
محمَّد عَلِي أَبُو رِيَّان  
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية وجامعة القاهرة  
ومعهد بحوث الآداب - جامعة القاهرة

الناشر  
دار المعرفة الجامعية  
٤٠ شارع الإسكندرية  
أحمد زكي باشا

١٩٨٠







إهداء

إلى روح والدي الطاهر

التي غادرت هذه الحياة وأنا جندي

أدافع عن الوطن







## تقديم وتحليل

الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان

يتناول هذا الكتاب دراسة مذهب بوزانكيث الفيلسوف المثالي الإنجليزي ويعرض فيه مؤلفه لتطبيقات هذا المذهب في المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية. وتشتمل هذه الدراسة على سبعة فصول مترابطة استطلاع المؤلف أن يقدم لنا خلالها هذا المذهب لأول مرة باللغة العربية. واستطيع أن أقول بأن الكثير من المتخصصين في الفلسفة المعاصرة في مصر وربما في الخارج لم يكونوا على صلة وثيقة بهذا المذهب، وبالفعل نجدة قليلة محدودة من الباحثين في هذا المجال تتوفر على الكشف عن ثراء هذا المذهب وعمقه وأصاليته، وقد استطلاع المؤلف أن يصحح كثيرا من المفاهيم والأحكام السطحية السريعة عند هؤلاء والتي كانت تكفي بإرجاع مثالية بوزانكيث إلى كل من هيجل وباركلي.

وإذا استعرضنا فصول الكتاب نجد أن المؤلف يتناول فيه في الفصل الأول حياة بوزانكيث ومؤلفاته وعصره وصلته بكل من هيجل وباركلي، ثم يحدد بطريقة أولية مركز بوزانكيث أو موقف بوزانكيث في نطاق المذاهب المثالية عامة.

ثم ينتقل المؤلف إلى الفصل الثاني لكي يعقد فيه دراسة عميقة عن المنطق المثالي عند بوزانكيث. وقد كان اختياره لموضوع هذا الفصل اختيارا موفقا، إذ أنه أدرك ببصيرته النفاذة أن المنطق عند بوزانكيث هو قطب الراسي من



مذهبه وهو المنطق الذي تدور في فلسفه سائر الاتجاهات التي عرفناها عند بوزانكيث في جميع المجالات الأخرى . ومن ثم فقد توفر المؤلف على تناول هذا الموضوع بعمق وأصالة ، ونراه ينتقل خلال هذا الفصل من النظرة التاريخية إلى التحليل الدقيق ثم إلى النقد المستنير للمنطق كما أورده بوزانكيث . ونجد فقرات هامة في هذا الفصل يتحدث فيها المؤلف عن رحلة بوزانكيث العقلية من المنطق الصوري إلى المنطق الرمزي مارا بمنطق الرواقيين ومنطق ديكرت ومنطق ليبنتز . ثم نراه يحدد موقفنا إزاء العالم من خلال نظريته المنطقية وكذلك يستعرض صلة المنطق المثالي بالمعرفة أو بمعنى أدق العناصر المنطقية المثالية التي يقوم عليها الحكم سواء كان ضروريا أو كليا أو تركيبيا ، ويستخلص هذه العناصر في فقرة هامة فيتحدث عن الشعور اليقظ كأساس العالم كفكرة وإرادة وغاية ، ثم يتناول موضوعات هامة في هذا المجال كالتمييز بين القضية والحكم ، وكذلك التمييز بين الحقيقة والزابط والحكم ، ثم ينتهي إلى تحديد موقف بوزانكيث فيما يتعلق بعلاقة نظرية الحكم بالمطلق وفي آخر هذا الفصل يستعرض المؤلف موقف بوزانكيث النقدي من كل من المنطق الصوري والتكويني والواقعي والبراهمسي .

وبعد أن أفاض المؤلف في الكلام عن المنطق المثالي عند بوزانكيث ، ونحدد

الخطوط والمعالم الرئيسية لما يمكن أن يكون عليه تطبيق لهذا المذهب في أي مجال ، نجد أنه ينتقل في الفصل الثالث إلى مجال من مجالات التطبيق لمثالية بوزانكيث ألا وهو فلسفة السياسة . ولا شك أن الفترة التي عاش فيها بوزانكيث كانت تمتاز بتيارات متعددة في نظريات الحكم ، وفي مفهوم الدولة ، وفي النظم السياسية عامة . لقد كان هناك موقف جان جاك روسو وموقف هيغل ثم الموقف الماركسي الذي كانت تلوح بداياته في النصف الثاني من التاسع عشر ، ولو أن بوزانكيث كان كفيرة من مفكري الإنجليز بطيء التأثير بما يحدث في القارة ،

أو بمعنى آخر نجد أن التيارات الفكرية والسياسية كانت تنساب إلى الجزيرة بعد وقت طويل من ذبوعها في القارة ، ولهذا فإننا لا نرى في كتابات بوزانكيث عناية بالفكر الماركسي الصاعد في عصره ، بل لقد جاء فكر بوزانكيث السياسي كامتداد لنظرية جان روسو في الدولة ، تلك النظرية التي تأثر بها هيجل إلى حد ما والتي كانت في بعض جوانبها الأساس الذي ساعد على ظهور نظريات الحكم المطلق في كل من ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا فيما بعد .

وقد أجاد المؤلف في استعراض موقف بوزانكيث السياسي ورأيه في قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة ، وكذلك تحديد المعاني الإرادة الحقنة والحرية وكلامه عن غاية الدولة وحدود فعلها أي عن الحقوق والواجبات ، ثم تعرضه لتنظيم السياسية وغير السياسية . ولم يكتمف ، أحب هذا الكتاب بأن يعرض المذهب في صورته التي ورد عليها في كتابات بوزانكيث ، بل أهتم بأن يضع تحت أنظارنا أهم الانتقادات الموجهة ضد النظرية الفلسفية للدولة وبجمل ردود بوزانكيث عليها .

وإذا كان أرسطو قد جعل الأخلاق فرعاً للسياسة من حيث أن الدولة هي التي ترعى السلوك الأخلاقي للأفراد ، فكذلك نجد المؤلف يحس بهذا الاتجاه عند بوزانكيث في تقديم الدولة على الفرد ، أي في سيطرة إرادة المطلق على الإرادة الفردية ، فتراه يتلمس فكرة أرسطو عند بوزانكيث القائلة بتفريع الأخلاق عن السياسة ، فينتقل في الفصل الرابع إلى فلسفة بوزانكيث الأخلاقية . وهنا نجد استعراضاً للمواقف الأخلاقية من موقف الرضا إلى موقف الرجاء ثم إلى موقف اليأس . ونجد المؤلف يحدد معنى ما ارتأه بوزانكيث من الحياة لأجل الآخرين ، وكذلك معني الخير الاجتماعي ، وكذلك يتعرض لمشكلة العلم والسلوك



فما الذى تنتظره الإرادة من العلم أى (العقل) ؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن  
للإنسان أن يستشير بالعلم أو بالعقل فى سلوكه الأخلاقى أى فى الفعل ؟ ويرى  
أن ثمة عقبات تقوم أمام الإرادة هى الغباء والشر والعقاب . وينتهى فى هذا الفصل  
إلى تحديد موقف الضمير إزاء جعل الحياة الأخلاقية عند الفرد . وهنا نجد  
المؤلف لا يكتفى باستعراض موقف بوزانكيث فى المجال الأخلاقى فحسب بل  
يحاول أن يوجه إليه تقدماً شخصياً بحسب فهمه لهذا الموقف .

وإذا كانت الأخلاق إنما تنصب على دراسة أنماط السلوك الفردى بحسب  
مفهومنا لمعنى الخير ، فإن الدين الذى يعالج المؤلف مشكلته فى الفصل الخامس  
من هذا الكتاب إنما يتناول السلوك الإنسانى فى مواجهة المطلق أو الله . وهنا  
يستعرض المؤلف حقيقة الدين عند بوزانكيث ويفتعل عناصره ، ويرى أن لكل  
دين منها كان أمره خاصيتين مميزتين هما البساطة والكلية . ويبقى فى نظره حل  
مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة أى بين العقل والنقل وهذه هى المشكلة الرئيسية  
التي عانتها الإنسانية منذ أن ظهرت بواكير النظر الفلسفى عند الإنسان .

وإذا كان الحكم المنطقى هو أساس الموقف الفاسفى عند بوزانكيث ، وجاء  
الحكم الأخلاقى ليعبر عن موقف الدين إزاء الفعل الأخلاقى ، فإن فلسفة الجمال  
التي يعالج المؤلف موضوعها فى الفصل السادس من هذا الكتاب إنما تنصب على  
دراسة الحكم الجمال ومدى ارتباطه بالشعور عند بوزانكيث ، هذا الحكم الذى  
نصدره على الأثر المعروض إيماناً بقول إن هذا الشيء جميل وذلك قبيح .  
ولاشك أن أى حكم جمالى يرتبط ارتباطاً أساسياً بمواقف المدارس المختلفة  
المفسرة للجمال كالموقف الموضوعى والموقف الذاتى ، وكذلك بمناهج علم الجمال  
ومنها المواقف المنهجية والمواقف اللامنهجية التي استطرده المؤلف فى استعراضها ،

وأنتهى إلى الحديث عن الطبيعة العامة لفلسفة الجمال عند بوزانكيث . وكان هذا الفصل السادس هو نهاية المطاف في جولة المؤلف التحليلية العميقة في سائر مجالات فلسفة بوزانكيث .

وتراه يسلمنا إلى الفصل السابع الذى يعد بالفعل خاتمه لهذا الكتاب أو التركيب المتكامل الذى انتهى إليه البحث . ونراه هنا يؤكد أن بوزانكيث صاحب مذهب متناسق . . وهذا تأكيد لا غبار عليه ، فلانليس في كتابات بوزانكيث المتعددة الجوانب أى أثر للتراكم أو للتفريق بل ثمة ربط أساسى ومنطقى بين سائر جوانب المذهب ، وهذا ما يبرهن تماما على وجهة نظر المؤلف من أننا إزاء مذهب متناسق حقا . وكذلك فإن المؤلف قد أستطاع أن يثبت في وضوح كيف أن بوزانكيث يمثل في الحقيقة قمة المثالية الإنجليزية ، فلقد بد كلاً من برادلى وجرين في هذا المضمار . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا نقف برهة أمام رأى المؤلف الأخير والذى يعد جديداً بالفعل، وهو الذى يهتم فيه أن بوزانكيث ليس هييجليا أو باركلياً . ونحن لانستطيع تماماً أن نعزل بوزانكيث عن المناخ العقلى لفلسفته ، فهى أولا فلسفة نشأت في أحضان الفكر الإنجليزى لكنها مع ذلك ترتبط بأوثق الوشائج بكل من هييجل وباركلى من حيث طابعها المثالى دلى الأقل ، وهى كذلك - إن جاز لنا أن نقول - ذات ارتباط بفلسفة كروتشى الهييجلى المثالى الإيطالى . ومن ثم فإننى قد أختلف مع المؤلف في جزئه بأن بوزانكيث ليس هييجليا أو باركلياً وهذا هو رأى جمهرة مؤرخى الفلسفة - ومع هذا فإننى أرى في هذا الموقف النقدى الجديد للؤاف علامة بزوع الجهاز النقدى لديه ، وثمره العقل الواعى الناضج الذى لا يأخذ بالرأى إلا بعد فحص



وتدقيق ، بحيث لا تغريه آراء من سبقه من المفكرين اللاحقين . والحق أن هذه  
ميزة كبرى لاحظناها في كتابات الدكتور علي عبد المعطى محمد وهى كلها توحى  
بإشراقه العقل ونضجه فى شخصه .

ولنا لارجو أن يكون هذا العمل العالى مع ما سبقه ( عن لينتز وفلسفته )  
البنات الأولى فى أعماله وأبحاثه مقبلة مزدهرة أن شاء الله .

دكتور محمد علي أبو ريان  
أستاذ كرسى الفلسفة وتاريخها بجامعة الإسكندرية

## مختبر مشاء

عجبا أن تظهر في إنجلترا ، بلد التجربة والتجريب تلك النزعة المثالية العارمة . لقد ظلت الفلسفة الإنجليزية ملتزمة التزاما دقيقا بتراسها القومي المنعزل نسبيا عن أي تراث أجنبي وظلت تنفر من تسرب أي عنصر خارجي يحدث انقلابا يغير طبيعة هذا التراث العتيق ، وكانت التجريبية هي طابع هذه الفلسفة في شتى مراحلها : فهكذا كانت عند بيكون في القرن السادس عشر ، وعند لوك في القرن السابع عشر ، كما كانت على هذا النحو عند هيوم في القرن الثامن عشر وعند مل في القرن التاسع عشر وهي كذلك عند رسل في القرن العشرين .

ومع هذا وقعت الواقعة . وظهرت المثالية في إنجلترا قوية ومتدفقة وشيئة . وتآلى الأدباء والمفكرون والفلاسفة . . الواحد تلو الآخر . . رافعين لواء المثالية وسط هذا الجود التجريبي العتيق ، محاولين اقتحام حصن التجربة والتجريب . . وغرس النبت الجديد والحفاظ عليه . فظهرت أول ينادي المضمون الروحي والمثالي الذي نفذ بعد ذلك بوقت طويل إلى الفلسفة بدورها في أشعار شيلي وكيثس ووردسورث وكولردج وكتابات جوزيف هنري جرين وسترنج وتوماس دي كوينسي وتوماس كارلايل ووليم هاملتون وجروت وجيمس فريزر واللاهوتي فردريك دينسون موريس . ثم ظهر بعد هؤلاء الشعراء والكتاب ما يمكن تسميتهم برواد المثالية ومنهم توماس هيل جرين . وأتى على المسرح الفلسفي بعد ذلك مثاليون هييجيليون منهم اخوارد كيردوجون كيردوجون واطسن ووليام ولاس وجورج ريتشي وهنري جونس ومويرهيد وماكزي وهولدين وجيمس بلاك وبيلي وجون الكسندر



سميت وأخيرا ظهرت مجموعة من الفلاسفة المثاليين يمكن تسميتهم باسم فلاسفة المثالية المطلقة وهم برادلي وبوزانكيت وجويك .

وإذا استبعدنا - ونحن نتلس الفكر الفلسفي وحده - خطرلت وأنظار وأشعار الأدباء والكتاب والشعراء ، وإذا أقصينا من دائرة بحثنا رواد المثالية في إنجلترا لابتعاد آرائهم عن فكرة نسق فلسفي متكامل ، لبقى لنا من هذه الحركة ثلاثة فلاسفة هم برادلي وبوزانكيت وجويك . وقد أثبت خلال هذا الكتاب أن -ويك ليس صاحب مذهب فلسفي متكامل ، وأن بوزانكيت يبعد برادلي من حيث المذهب والتطبيق ، وانتهيت إلى أن بوزانكيت هو قمة المثالية في إنجلترا مذهباً وتطبيقاً .

ويسعدني اليوم سعادة غامرة أن - أقدم لجمهور القراء تلك القصة الفلسفية ، كما يسعدني أيضا أن أقدم هنا ... وفي ثنايا ذلك الكتاب ... المنطق المثالي البوزانكيتي ، وهو منطق جديد يختلف في الأسلوب وفي المعالجة ، وفي المنهج والعناصر عن المنطق الرهزي والمنطق البراجماتي والمنطق الواقعي والمنطق الهذري .

واقدر حاولت قدر طاقتي أن أجعل بوزانكيت يعرض نفسه بأكل ما يكون ، متدخلا بين آن وآخر بمنهج تحليلي وتركيبى مقارن ، رابطا بين أفكاره وأفكار الفلاسفة الآخرين - الذين شغلوا المسرح الفلسفي برمته - بمنهج تاريخي كلما دعت الضرورة لذلك . أما الفصل الأخير فهو جهد شخصي ، وتفسير خاص ، وتأويل جديد ، فلقد خالفت فيه آراء ماس ورسل وفرانسوا هوا ومويرهيد ، ونخلصت إلى رأي جديد مستند في ذلك إلى نصوص بوزانكيت ذاتها وإلى منهج تحليلي تركيبى تاريخي مقارن .

ولا يسعني هنا إلا أن أقدم أخلص الشكر وأعظمه إلى أستاذي ورائدي  
الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان أستاذ الفلسفة وتاريخها بكلية الآداب جامعة  
الإسكندرية على إسهاماته الصادقة الجليلة ، وإرشاداته السديدة الحكيمة ،  
وعلى تفضله على مؤلف هذا الكتاب بتلك المقدمة التحليلية الرائعة .  
والله الموفق مسوواء السبيل

الإسكندرية في ١٩٧٥/٧/٢٠

الدكتور علي عبد الغني





# الفصل الأول

## بوزانكيت

عصره ، وحياته ، ومؤلفاته

ومركزه بين فلاسفة المثالية

• • •





# الفصل الأول

## بوزانكيت

عصره ، وحياته ، ومؤلفاته  
ومركزه بين فلاسفة المثالية

### أولا : عصره ومشكلة المثالية :

انتشرت الموجة المثالية انتشارا هائلا في إنجلترا ابتداء من العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر . وكان لانتشار هذه الموجة المثالية ردود فعل كثيرة خصوصا في بلد شب على النزعة المادية ، وانجبه وجهة تجريدية بحتة. ونحن نعلم أن الكثيرين من مؤرخي الفلسفة كانوا يقسمون الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة إلى ثلاث : اتجاه مثالي وهو طابع الفلسفة الألمانية ، ثم اتجاه عقلي وهو اتجاه الفلسفة الفرنسية ، وأخيرا اتجاه تجريبي حسي وهو طابع الفلسفة الانجليزية ، ولكن الاوان قد آن لكي نقرر هذا التقسيم العسفى .

لقد ظلت الفلسفة الإنجليزية ملتزمة التزاما دقيقا بترائسها القومى المنعزل نسبيا عن أى تراث أجنبى ، وظلت تنفر من تسرب أى عنصر خارجى يحدث انقلابا يغير طبيعة هذا التراث العتيق ، وكانت التجريدية هى طابع هذه الفلسفة فى شتى مراحلها ، فمكذا كانت عند بىكون فى القرن السادس عشر ، وعند لوك فى القرن السابع عشر ، فإ كانت على هذا النحو عند هيوم فى القرن الثامن عشر وعند مل فى القرن التاسع عشر وهى كذلك عند رسل فى القرن العشرين . ولكن ومع ذلك قامت فى إنجلترا حركة مثالية كان لها أثرها الكبير على

الفكر الفلسفى الانجليزى ، فأحدثت تغيرا تاما ، وأدخلت أشكالا ومضمونات فكرية جديدة كل الجدة ، وزودت حصيلة الفكر الانجليزى بذخيرة من الافكار المخالفة لطبيعة تراثها القومى . وهنا أخذت تظهر فى الافق افكار وفلسفات ونظريات لم تكن مقبولة من قبل ولا معروفة ، لانها تخالف التراث التجريبى الاصيل الممتد من يكون إلى لوك إلى هيوم إلى مل تمام المخالفة .

ولكن لنا أن نسأل من أين أتت هذه الحركة المثالية ؟ هل أنت نتيجة لتفاعلات وردود فعل داخلية فى صميم الفكر الانجليزى نفسه ؟ أم أنها أنت كإمتداد لتيار الافلاطونى وتطوراته خلال تاريخ الفلسفة ؟ أم أن الامر لانيهيو أن يكون أكثر من غزو للفلسفة الألمانية التى قلنا عنها أنها تمتاز بلطابع المثالى ؟

لقد تشعبت الإجابات على هذا السؤال فى شعبتين رئيسيتين : فهينما يرى بعض المؤرخين أن هناك تيارا متصلا من التراث المثالى يمر عبر تاريخ الفكر الانجليزى يأمره ويقودون بهاء على رأيهم هذا بأن الحركة المثالية لا يمكن أن تكون إلا امتدادا لهوسا وعميقا لهذا التيار ، يرى رودلف متس بأن الحركة المثالية التى انتشرت فى انجلترا هى حركة ألمانية الأصل ، أنت من انجازات خضوصا من كتابات هيجل وأن هذه الحركة كانت صريحة الارتباط بالفلسفة الألمانية الممتدة من كانط إلى هيجل وهى لا ترجع أبدا إلى أى تراث انجليزى سابق (١) ثم يؤكد متس رأيه هذا بقوله : بأنه بما يثبت استحالة كونها - كون هذه الحركة المثالية - قد نبعت من التراث القومى مباشرة ، هو عدم وجود أى تيار مثالى متصل فى تطور الفلسفة الانجليزية وذلك على الأقل فى القرن الذى سبق هذه الحركة مباشرة

---

(١) رودلف متس ترجمة مؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام . الباب

أى منذ وفاة بليز كلتي عام ١٧٥٢ حتى ظهور كتاب ستيرلنج عن هيجل عام ١٨١٥<sup>(١)</sup>، فهذه الفترة على وجه الخصوص هي أبعد من أن يقال عنها بوجود اتجاه مثالي إنجليزي فيها... وإذن فطينا أن نظل على اعتقادنا بأن النهضة الفلسفية في إنجلترا في أواسط القرن الماضي كانت ثمرة متأخرة للمثالية الألمانية<sup>(٢)</sup>، وأنها نضجت من مصادر ألمانية، وتغلغلت فيها الروح الألمانية أو أنها... كانت في أساسها سلعة ألمانية<sup>(٣)</sup>.

ويؤيد الدكتور زكي نجيب محمود هذا الرأي الأخير، فيرى أن الفلسفة المثالية الألمانية غزت إنجلترا على فترتين الأولى في أوائل القرن التاسع عشر وأذاعها كل من كولردج وكارلايل، وتصدى لهذه الغزوة جون استيوارت مل ودحرها بكتابات واتجاهاته التجريبية. أما الثانية فتتمثل في غزوة جديدة للمثالية الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر وكانت هذه الغزوة دأشد ترفيقا وأرسخ جذورا لأنها هذه المرة لم تجعل أداتها نفرا من الشعراء والكتاب غير المختصين بالدراسات الفلسفية مثل كولردج وكارلايل، بل جعلت أداتها هذه المرة أساتذة الفلسفة في جامعة أكسفورد: جرين وبرايدلي وكيردوبوزانكيت. واتجه هؤلاء جميعا نحو المثالية المطلقة في فلسفاتهم حتى لتسمى هذه الحركة الفكرية إلى يومنا هذا باسم مدرسة أكسفورد، كما تسمى أحيانا باسم «الهيجلية الإنجليزية»، لأن فاسفة هيجل كانت أقوى سطوعا في مؤلفات هؤلاء الأساتذة من أن تخطئها العين العابرة<sup>(٤)</sup>.

كما يذهب رسل نفسه إلى إقرار هذا الانحياز فيقول: «... وبالتدريج غزا

(١) نفس المرجع ص ٢٨٨ - ٢٩٨.

(٢) زكي نجيب محمود: برتراند رسل ص ٣٢ - ٣٣.



كل من كانط وهيجل جامعات فرنسا وانجلترا بقدر اهتمام القائمين على تدريس اصطلاحاتهما الفلسفية» (١) وتبع ذلك وجود فلسفات مثالية في انجلترا الى جانب الفلسفات التجريبية التقليدية . وبذلك وجدنا جون استيوارت مل في الجانب التجريبي أما جرين وما كتيجارت وبراڊلى وبوزانكيت فكانوا في جانب المثالية الألمانية . ومعنى هذا أن رسل يرى أن الفلسفة المثالية ماهي إلا سلعة ألمانية الاصل والمنبع وأنها تدفقت على انجلترا وأثرت على مفكرها وفلاسفتها ومنهم رسل نفسه أول الامر ، فلقد وقع رسل في التيار المثالي باعترافه هو نفسه وهو طالب بجامعة كيردج إذ يقول ، أن براڊلى وما كتيجارت مع ستاوت وزيچفارت جعلوني هيجلي التفكير ، (٢) بل إن ما كتيجارت علم درسل ، النظر إلى الفلسفة الإنجليزية والتجريبية على أنها فجأة ، (٣) .

والسؤال الآن هو : هل كان بوزانكيت هيجلي التفكير ، ما دامت الحركة المثالية الألمانية الاصل كما يرى متس وركي نجيب محمود ورسل أم أن تفكيره المثالي لا يعدو أن يكون امتدادا لتيار مثالي امتد عبر التاريخ الفلسفي الإنجليزي ابتداء من أفلاطون وتيلور بلورته الأخيرة عند هاركلي فيلسوف اللامادية أم أن الامر لاهو هذا ولا ذاك ؟ ذلك هو ما سنحاول الكشف عنه بعد دراستنا لبوزانكيت وعناصر فلسفته .

لدينا إذن رأيان مختلفان ، الأول منهما يذهب إلى أن بوزانكيت استقى عناصر

---

Russell; B. : History of Western Philosophy. ch. xxi, (١)  
p. 748.

Schilpp; P. A. : The Philosophy of Bertrand Russell. (٢)  
Volume V. p. 10.

Ibid. : p. 10.

فلسفته من الفلسفة الإنجليزية ذاتها التي اتجهت بفعل عوامل داخلية بحته إلى الاتجاه المثالي الروحي والفكري خصوصا عند باركلي. والثاني يذهب إلى أن الفلسفة المثالية في إنجلترا سلعة ألمانية غزت إنجلترا وحطمت التراث التجريبي العتيق، وأن فلسفة هيجل كانت هي السلعة التي حطمت حصار التجريدية الإنجليزية وتغلغلت إلى صميم فلسفة بوزانكيث .

وعلينا أن نعرض أولا للفلسفة اللامادية عند باركلي وثانيا للفلسفة المثالية عند هيجل لكي نكون على بينة ونحس بإزاء دراسة بوزانكيث من العناصر التي استقى منها منطق وفلسفته في السياسة والأخلاق والدين والجمال .

• • •

اعتد شيد جورج باركلي ما يسمى بالفلسفة اللامادية Immaterialism فما معنى مصطلح اللامادية عنده ؟ إن هذا المصطلح يبدو سلبيا إذا نظرنا إليه من أول وهلة ، فهو إنكار للمادة أو للجوهر المادي ، وبذلك يبدأ باركلي فلسفته بهذا الاتجاه السلبي لأنه يبدأ بسلب أو إنكار المادة ، ويعتقد رسل هنا أن أهمية باركلي إنما ترجع لهذا الإنكار لوجود المادة (١) ولكن عند التمعن الدقيق في هذا المصطلح نجد أنه سلب في النطاق إيجابي في المعنى ، إذ أن كلمة اللامادي تطلق بوجه عام على الوجود الذي لم يكن ماديا ومن ثم يصبح باركلي فيلسوفا لاماديا لا يقف عند سلب أو إنكار المادة وإنما يذهب إلى تقرير الروح والوجود الروحي أو العقل . وعلى ذلك تصبح اللامادية عنده هي الإشارة إلى

الوجود الإيجابي الروحي أو الفكري ، وليست سلبا أو إنكارا للمادة وحسب .  
وهذا المعنى نستطيع أن نقول أن باركلى يبدأ فلسفته باتجاه إيجابي يوجب فيه  
الروح والعقل .

والآن لنقترب عن كشف من فلسفة باركلى اللامادية لندرس عناصرها المختلفة  
فنشير إلى موقف باركلى من وجود عالم الأجسام ، وموقفه من طبيعة هذا العالم ،  
ثم موقفه من الأفكار ، ونظريته في العالم المنظور ، ومعنى العلامة البصرية والعلامة  
النكالية عنده ، وموقفه من النفس ووجود الله .

#### أولا : موقف باركلى من وجود عالم الأجسام :

لقد وقف ديكارت في مسألة وجود العالم موقفا غريبا فيه إرجاء وتساويف ،  
ولكى تبين هذا الأمر اننا أن نسأل السؤال التالي : كيف ، تمكن ديكارت من  
إثبات وجود العالم ؟ والواقع أن وجود العالم الخارجى هو موضوع قضية  
أساسية عند ديكارت تماما كقضيته الأولى أنا أفكر إذن أنا موجود ، وكقضيته  
الثانية وأفكر فى الكائن الكامل اللامتناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود ،  
نحن هنا وفى القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجى موجود . وهذه القضية تعبر  
عن حكم ، والحكم هو أداة اليقين ، وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف أثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم ( العالم الخارجى  
موجود ) ؟ يجب علينا أن نفحص هذا الحكم ذاته ، وهذا باب من أهم أبواب  
الفلسفة الديكارتية . وديكارت وإن كان لا يفحص الحكم بصدد وجود الانا ،  
وبصدد وجود الله ، فذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة للبحث فى الحكم فى هذين  
الوجودين لأن الحكم فيهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى  
إثبات ذاتها عن طريق الشك والتفكير ، وعلى إثبات الله بالتفكير أيضا ، وبفضل



التفكير وحده . وأما بصدد العالم الخارجى فهناك مسافة بين العارف والمعرف  
فى الوجودين الاولين نحن لانحتاج إلا إلى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن  
فى الوجود الثالث وعند الخروج إلى الموضوعات فيجب أن نبحث هما إذا كنا  
نستطيع هذا الخروج أم لا ، ولذلك يجب أولا أن نبحث عن الحكم .

أما الحكم فهو كل حكم إنسانى نقرر فيه وجود أى شئ أو نقطع فيه أى  
رأى وله جانبان : الاول ، الإدراك Perception وهو القدرة على تقبل  
الموضوعات فى النفس أيا كانت هذه الموضوعات والثانى ، الإرادة Will وهى  
التي تتعلق بقوى الإرادية فى أن أريد أن أحكم على ذلك الموضوع أو ذاك ، فى  
الحكم إذن تجتمع القدرتان : الإدراك والإرادة ، فلا يكفى أن أقبل موضوعات  
بل أريد ذلك . وتجتمع تلك الإرادة بذلك الإدراك وتصبح فعلا إنسانيا  
واحدا هو فعل الحكم .

وانا لأن أن تتساءل وكيف يكون الحكم خاطئا أو كاذبا ؟ إننا إذا نظرنا إلى  
الإدراك الإنسانى باعتباره قدرة أعطاهما الله لنا ، وجدنا أن الإدراك لا يكون  
إلا إذا كانت هناك موضوعات للإدراك . وهو لا يعرض الإنسان إلى الخطأ  
طبعاً لديكارت إذا كان إدراكا جليا واضحا ، وإذا كان متميزا ، أى إذا كنا  
ندرك موضوعا حاضرا للنفس بكل وضوح وجلال ، ويكون حاضرا أيضا إلى  
النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع أن نميزه عن غيره . وإذن فالإدراك  
مادام جليا ومتميزا لا يمكن أن يكون مصدرا للخطأ . أفنكون الإرادة إذن هى  
سبب ومصدر الخطأ ؟ لا يمكن أن يكون ذلك ، لأن الإرادة قدرة واحدة كاملة  
هى عبارة عن رفض أو قبول ، وليس هناك رفض دون رفض آخر ، وليس  
هناك قبول دون قبول آخر . الإرادة هى القدرة على القول بنعم أو لا . وهذه  
القدرة كاملة وهى على ما يذهب ديكارت علامة الله فى الإنسان . ولكن إن لم يكن

الإدراك هو مصدر الخطأ وكذلك الإرادة إذن فما هو مصدر الخطأ .

قد يقال مباشرة إن الخطأ يأتي من اجتماع القدرتين ، ولكن القدرتين كما رأينا قدرتان طبيعتان بطبيعتيهما ، فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ . الحقيقة أن الخطأ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون مع ذلك صادرا عن اجتماع القدرتين ، فالإدراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الإرادة فقدرة واحدة لا محدودة واجتماع القدرتين وأحدهما محدودة والأخرى غير محدودة هو الذي ينتج عنه الخطأ ، فقد تدفع الإرادة الإدراك أى تدفع الإرادة الإنسان لكي يحكم عندما لا يكون إدراكه جليا متمايزا ومن هنا يأتي الخطأ .

نتساءل الآن وكيف نطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى أى على وجود العالم . لننظر فى الحكم القائل بأن الأجسام موجودة أو أن العالم الخارجى موجود . فى هذا الحكم لابد من وجود أم بين الأول ، الإدراك ، وذلك الإدراك لا بد أن يكون حسيا ، وكلنا نعلم ما فى الإدراك الحسى من أخطاء ولكن ديكارت يذهب إلى أنه فى خلال هذا الإدراك الحسى هناك عامل عقلى فى هذه الأجسام ، هناك صفات أو كىفيات يتبينها العقل وحده ، ويتبينها الفكر الخالص غير المتأثر بالحواس والخيال . ولكن ما هو هذا العامل المعقول فى الأجسام الخارجية التى أدركها . يجب ديكارت بأن هذا العامل هو الامتداد الهندسى وما يتبعه من كىفيات مثل الشكل والحركة والعسدد والزمن . هذه هى موضوعات العلم الرياضى ، وهى أمر يظهر جلاؤها وتمايزها بواسطة العقل . يقول الدكتور عثمان أمين : الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة ... وإذن فالامتداد والحركة

هما وحدهما الشيطان الخارجيان اللذان أثبتنا لهما الوجود حقا ، (١).

وإذن ففيا يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجي ، هناك إدراك على الأقل لما في هذا العالم الخارجي من عوامل واضحة متميزة وهي الامتداد وما يقبضه من كينيفيات هندسية . وإذن فالعالم الخارجي موجود إنما في صفاته الهندسية فقط متلاورة في الإمتداد ، أما سائر الصفات والكينيفيات الأخرى فلا تظهر لمقلى ولا تدرك بوضوح وجللاء وتميز ، فهي إذن عرضة للخطأ . يبقى إذن أن العالم عند ديكارت ما هو إلا إمتداد هندسى ، وإمتداد هندسى ليس إلا .

ومن هذا نرى أن ديكارت وقف موقفا تراجعيا ابتعاديا ، فهو يبدأ بالشك أى بالتراجع عن العالم ، ثم يستمر في شكه حتى يتسأدى به الشك إلى إثبات وجود نفسه ، وهنا لا يرجع الفيلسوف إلى العالم لإثبات العالم إنما يستمر في هذه الحركة التى وجهته من الشك إلى وجود الأنا حتى يثبت وجود الله . وهنا أيضا لا يقبل ديكارت على إثبات وجود العالم ، إنما يتخذ موقفا فيه إرجاء وتسويق ، إذ قرر أننا لكى نثبت وجود العالم يجب أن ننظر أولا في طبيعة الحكم . ونراه يفضل في هذه الدراسة ويمحصها ، ويخرج من البحث في الحكم إلى إثبات وجود العالم .

أما باركلى فلم يقف موقفا تراجعيا بصدد العالم ، بل على العكس وقف موقفا فيه إقبال على العالم . فحركة الإنسان الأولى عند باركلى هي حركة لإثبات العالم لا إلى إثبات النفس بالتراجع عن العالم ، وبالتالي فإن تلك الحركة التى يثبت بها الفيلسوف وجود العالم يثبت بها أيضا وجود النفس . إن العالم عند باركلى يتقرر في إقبال النفس عليه وترحابها بوجوده ، ومعنى ذلك أن النفس موجودة

---

(١) عنان أميل . ديكارت . باب ٣ . لقطة ٤ . ص ٢٢١



فهى التى تقبل على العالم وتدركه . ويرى باركلى أنه ليس هناك مسافة زمنية ،  
أو على الأقل مسافة ميتافيزيقية بين هذا الموقف الذى يثبت وجود العالم ويثبت  
وجود النفس . وعلى ذلك نرى أنه بينما كان ديكارت يثبت وجود الأنا والله  
بفضل التراجع على العالم ، نجد أن باركلى يثبت وجود الأنا والله بفضل الإقبال  
على العالم . والنتيجة هنا هى أن العالم موجود The world is exist

ثانيا : موقف باركلى من طبيعة العالم :

قلنا أن العالم موجود ، ولكن ماهو هذا العالم الموجود الذى نثبت وجوده  
مباشرة وبحركة إقبالية لا تراجعية ؟ لقل قبل ديكارت من الأجسام الكيفيات  
الهندسية من حركة وشكل ومقدار وزمن وغيرها ، وذهب إلى أن هذه الأجسام  
امتداد هندسى جامد ، ليس إلا ، أى لالون لها ولا صوت ولا طعم ولا رائحة .  
وهنا يتساءل باركلى هل يوجد جسم لالون له ولا طعم ولا رائحة ولا يحوث صوتا ؟  
إن هذا يعنى عند باركلى أن العالم قد اختفى ، مادما قد نزعنا عنه هذه الكيفيات .  
أما لوك فلقد قبل بنوعين من الكيفيات أو الصفات . النوع الأول هو الكيفيات أو  
الصفات الأولية . مثل الحركة والشكل والعدد والزمن ، والنوع الثانى هو الكيفيات  
أو الصفات الثانوية مثل الضوء واللون والحرارة والصوت والطعم والرائحة .  
ويذهب لوك إلى أن الكيفيات الأولية هى صفات موضوعية وأساسية ، أما  
الكيفيات أو الصفات الثانوية فهى قائمة بالنسبة للنفس أى أنها أفكار Ideas على  
دا يقول باركلى ، ومن ثم يصبح الإمتداد والشكل والحركة أمورا موضوعية  
توجد فعلا فى الأجسام ، بينما تصبح الرائحة والاهوات أمورا ذاتية لا توجد إلا  
بالنسبة إلى الذات أو على حد تعبير الدكتور يحيى هويدى نرى ، أن الصفات  
الثانوية تعتمد على الذات فى وجودها ، فى حين أن الصفات الأولية مستقلة فى

## وجودها عن الذات . (١)

وهنا يتساءل باركلي هل هناك جسم له امتداد ويتحرك ولا لون له ولا يحدث صوتا ؟ ويجيب باركلي أن هذا غير موجود ، وبأنه تجريد غير مشروع ومن عمل الخيال ، فكل جسم عند باركلي يجب أن يكون مصحوبا وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانوية مصاحبة للكيفيات الأولية « فهذا الإنسان ( المجرد ) الذي أقول عنه في الآن نفسه أنه موجود وجودا واقعيا لا بد أن يكون متصفا بصفة معينة ، لا بد أن يكون أبيض أو أمدود ، طويلا أو قصيرا ... الخ ، (٢) ومن ثم فإذا كانت الكيفيات الثانوية أفكارا أى فى النفس أو الذات ، فالكيفيات الأولية يجب أن تكون معها أى فى النفس أو الذات أيضا ، ومن ثم تصبح أفكارا تماما كما هو الحال بالنسبة إلى الكيفيات الثانوية . وهنا يصبح كل من نوعى الكيفيات فى مستوى وجودى واحد ، ويصبح لهما قيمة وجودية واحدة ، ولا أولوية لنوع من هذه الكيفيات على النوع الآخر ، بمعنى أن باركلي يرى بأنه « إذا كان من المؤكد بأن هذه الصفات أو الكيفيات الأولية أو الأساسية توجد مترتبة بالصفات الحسية أى الثانوية الأخرى غير منفصلة عنها ، وإيست قابلة ولو ذهنيا لأن تجرد عنها فيمتنع ذلك بوضوح أنها توجد فقط فى العقل » . (٣)

ويقول باركلي بأن لوك وديكارت رأيا أن الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة هى ثانوية أو ذاتية لأنها قائمة بالنسبة لهذا الذى ينظر أو لهذا الذى

(١) يحيى هويدى : باركلي ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٥ .

(٣) Berkeley : Treatise concerning the principles of human knowledge, para 10.

يتذوق، فالمرارة ليست في الجسم، إنما في هذا الذي يحس فقط. وهذا صحيح كما يقول باركلي ولكن يمكن أن نقول هذا أيضا على الكيفيات الأولية. فهذا المقدار الذي يبدو لي من بعيد صغيرا جدا يظهر كبيرا عندما أقرب منه، وهذه الحركة التي تبدو من بعيد على أنها مستقيمة أراها عن قرب حركة ملتوية أو دائرية، وما هو مريع بالنسبة إلى قد يكون بطيئا بالنسبة لمدرّك أو لملاحظ آخر في موقع غير موقعي. ومن ثم تصبح الكيفيات الأولية نسبية كالكيفيات الثانوية. وإذا كانت الكيفيات الثانوية أفكار لكونها نسبية، فالكيفيات الأولى أفكار أيضا لكونها نسبية لي أنا المدرّك، نسبية لعقلي أو لتقديرى العقلى الإدراكى وإذن فهنا نلّس رفض باركلي وتمتاز لوك بين الكيفيات الأولية والثانوية، (٢).

ما الذى يبقى إذن من الأجسام؟ يبدو أن الأجسام ليست إلا أفكارا ولكن ما القول فى الجوهر؟ إن لوك يضطر لقبول فكرة الجوهر كمقوم وحامل للصفات سواء أكانت أولية أو ثانوية، ولكن ما يدركه العقل ليس إلا هذه الكيفيات فقط لأنه لا يّلس أو يرى أو يتذوق جوهرًا، وإنما يّلس ويرى ويتذوق كيفيات، ولهذا السبب قلّد قرر لوك بأن هذا الجوهر مجهول، ومادام قد قرر ذلك فهو يعترف ضمنا بأنه غير موجود. وباركلي أيضا ينكر وجود الجوهر ويقبل كذلك الكيفيات وحسب فاللامادية تنكر الجوهر المادى وتسمع فقط بالكيفيات الحسية، (١) إذ أن تصور الشيء أو الجوهر لا يضيف جديدا إلى الصفات أو

---

Wright; W. : A history of modern philosophy ch. ix. (١)  
p 179.

O'Conuer . A critical history of western philosophy. ch. (٢)  
14, p. 241.



### الكيفيات المدركة « (١) .

والنتيجة هي أن الجواهر غير موجودة والكيفيات الأولية نسبية فهي من ثمة أفكار ، كذلك فالكيفيات الثانوية أفكار ، فتصبح النتيجة النهائية هي أن العالم مجموعة أفكار The world is a collecting of ideas وأن الأشياء لا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها ، (٢) وهي من ثمة أفكار وحسب ، ولقد ذهب الكثيرون إلى دعوة فلسفة باركلي نتيجة لهذا التفسير . بالفلسفة العقلية على أساس أن باركلي « يدعى بأن كل ما هو حقيقي هو عقلي - وأنه ليس هناك - إلا العقل ومحتوياته » (٣) واكتنا نقرر هنا بأن هذا القول فيه تدارف لأن باركلي سقى في قوله أن الوجود هو ما يدرك ، وأنه مجموعة من الأفكار ، فإن بداية تفكيره هو هذا الواقع ذاته الذي يعطيه كيفيات وصفات أولية أو حتى ثانوية .

### ثالثا : الموقف من الأفكار :

وهنا يتساءل باركلي وكيف تدل الأفكار على موضوعات خارجية . بعد أن أرجعنا الأجسام إلى كيفيات أولية وكيفيات ثانوية وكلاهما أفكار ؟ وبعد أن بينا أن ما يسمى جوهر ما ديا غير معقول وغير مسروف وغير موجود ، فكيف تدل الأفكار إذن على موضوعات خارجية ؟ لقد ميز ديكارت في كل فكرة بين وجودها المصورى أو العقلى وبين وجودها الموضوعى ، فمن ناحية ، كل فكرة هي

Russell. B. : A history of western philosophy. ch. xvi: (١)  
p. 680.

Berkley : Treatise concerning the principles of human (٢)  
knowledge. psra 3.

Wright. W. : A history of modern philosophy. oh. ix. (٣)

حال من أحوال النفس ولستنا بحاجة في تفسيرها إلا لإثبات وجود النفس، ولكن الأمر من ناحية أخرى لا يكون كذلك فيما يتعلق بوجودها الموضوعي، فكل فكرة موضوع، ففكرتي عن الله تفترض موضوعا هو الله، وفكرتي عن النفس تفترض موضوعا هو النفس وهكذا. ولكن ديكارت إذا كان ينتقل من الفكرة إلى موضوعها فيما يتعلق بالانا وبالله، فإنه لا يتخذ نفس الموقف فيما يتعلق بعالم الأجسام، إذ لا يمكن أن نقرر الفكرة وأن نقرر وجود موضوعها، لأننا في هذه الحالة سنشبه بالفكرة لافي ناحتها الموضوعية فحسب بل في حالتها الموضوعية الحسية وما يتصل بها من ألوان وروائح وأصوات إلى آخره من الكيفيات التي لا يقابلها ديكارت.

أما لو أنك قد أجاب على هذا السؤال بثلاثة طرق، فهو يدعى أولا بأن لدينا أفكارا عن الموضوعات الخارجية أي الأجسام لأن هذه الموضوعات أو الأجسام تؤثر فينا فتجعلنا بالتالي نقررها، ولكننا لانفهم كيف يؤثر الجسم في النفس. فهذا طريق غير مفهوم وغير ممكن. ولوك يدعى شكنا بأن الأفكار تدل على الموضوعات لأنها أشباه لها وصورها، ولكن هل يدخل في ذهننا أي الأفكار يشابه جسمها أو أجساما؟ هل ما كان لاماديا يشابه مادي؟ هذا أيضا طريق غير مفهوم وغير ممكن. ويدعى لوك ثانيا بأن الأفكار تفترض الموضوعات، فكل فكرة لها موضوع، ولكن الفكرة ذاتها باعتراف ديكارت غير موضوعا، فالإضافة والنسبة والعلاقة التي نقررها في استخدامنا العبارة ما *Idea of white* مثلا تشير إلى التمايز بين *idea* وبين *white* أي بين فكرة أبيض وبين لون أبيض.

ولكن ما السبيل؟ هنا نجد باركلي يقول لحذف علامة الإضافة لأنها لا تزيل

على شيء . إ حذف الحرف of من العبارة فمبدئياً يبدو تعادل كامل وتبادل كامل بين الفكرة وموضوعها، إذ الحقيقة هي أن الفكرة هي الموضوع فما أفكر فيه عن لون أبيض هو أبيض ذاته ، فالفكرة والموضوع شيء واحد The object and the idea is the same وبذلك تصبح الكيفيات الحسية موازية تماماً للأفكار أو تصبح الكيفيات هي هي الأفكار . (١)

وقد يعترض الفيلسوف المادى على هذا التفسير البار كلى الذى يحول الموضوعات إلى أفكار، ونج: مثل هذا الاعتراض ثابتاً في المحاوراة الثالثة بين هيلاس وفيلونوس حينما يقول : د إنك يا فيلونوس ترجع الموضوعات كلها إلى الأفكار ... ويجب فيلونوس : بالعكس إننى لا أحول الموضوعات إلى أفكار بل إننى أحول الأفكار إلى موضوعات ، (٢) والأفكار هي موضوعات النفس .

نحن هنا أمام فلسفة جديدة ، نقرر أن العالم مجموعة أفكار ، لا بمن أن العالم قد حول أو صغر أو حقر في وجوده لأن الأفكار هي الموضوعات ذاتها وليست هناك موضوعات أخرى .

وكل فكرة عند بار كلى لها ناحيتان متكاملتان لا يجب أن تفصل ناحية منها عن الأخرى ، فالفكرة من ناحية ذاتية أى هي بالنسبة لذاتى أنا ولا تقوم إلا بالنسبة لعقلى مبدئياً أو لعقل أى إنسان آخر أو بالأحرى بالنسبة للعقل الاسمي ، والفكرة من ناحية أخرى موضوعية فهي موضوع بالنسبة إلى ولا يمكن أن أوجهها

---

O'Connor . A critical history of western philosophy. (١)  
ch. 11. p. 241.

Berkly : The three Dialogues between hylas and (٢)  
philonous. The third dialogue.



إلى وجودى أنا ... أنا النفس ... لأن النفس تدرك ولأن الأفكار مدركة ،  
والنفس التى تدرك كائن فعال يظهر فعله فى الإدراك ، واسكن الإدراك ذاته هو فى  
ذاته إرادة ، فأنا عندما أدرك هذا الجوهر فأنى فى الوقت ذاته أريد وجوده أو  
على الأقل أقبل وجوده ، ولسكن بالتالى أثبت نفسى كإرادة وإدراك وفعل إزاء  
أفكار ليست هى الفعل وإنما هى فى ذاتها - إذا تركت - جوامد منفصلات لها  
وجود سلبى ، وإن كان هذا الوجود إيجابيا بمعنى أنه غير وجودى أنا  
الكائن الفعال .

هذا هو الموقف الغريب الذى يتخذه باركلى ، إنه لا يريد أن يتخلى عن  
مزايا الفلسفة الحديثة وبوجه خاص عند ديكارت والديكارتيين ، تلك التى تبدأ  
بحركة النفس وتقرر أن الجوهر الموجود المستقل هو العقل ... هو الأنا ... هو  
الله ، إنه لا يريد أن يتخلى عن هذه المزايا ولكنه لا يريد فى نفس الوقت أن يتخلى عن  
الواقع وعن مطالب الواقع . باركلى لا يريد أن يقرر جوهر ماديا ولكنه يقرر مع  
ذلك أن العالم موجود . كيف يمكن أن نقرر هذا ، يجب أن نقبل هنا وجودا ثلاثيا  
على ما يرى باركلى ، وجودى أنا ، ووجود العقل الاسمى ، ثم بين الاثنين ، هذا  
المجال الوجودى الذى لا يفصل بينى وبين الله ، والذى لا ينفصل - وإن كان  
يتمايز - عن وجودى أنا الذى أتلقاه وأقبله والذى يخضع للوجود والإرادة  
الإلهيين أى الله الذى يرسله كمجال لحياتى ، كمجال للاتصال بينى وبينه .

ولذلك نجد باركلى فى نفس الحدس أو النظرة التى تعطيه العالم تعطيه نفسه  
وتعطيه الله . هما نظرة واحدة تجمع فى حركة ميتافيزيقية بين ثلاثه أشياء ،  
أنا ... الله .. العالم ، إنما بشرط ألا أعطى للعالم وجودا يوازى وجودى أنا ،

وبالاولى بشرط ألا أعطى للعالم وجودا يوازي الوجود الإلهي . يجب أن نسلم هنا بأن العالم ليس إلا مجموعة من الأفكار ، ليست جزءا من وجودى أنا المفكر الفعال وبالاولى ليست جزءا من وجود الله ، إنما هو وجود وسط بينى وبين الله يعمل باركلى : لى تخفيفه وتلطيفه ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

#### رابعا نظرية باركلى للعالم المنظور :

انتهينا إلى أن الفلسفة اللامادية عند باركلى تقرر بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة فيما بينها ، أو هو عبارة عن أفكار لا متناهية فى العدد ، ونضيف الآن إلى ذلك أن هذه الأفكار بعضها علامات على البعض الآخر ، إذ أنه إذا كانت الأفكار هى الموضوعات كما ذكرنا ، أو إذا كانت الأفكار هى العالم ، فلا شك أن هذه الأفكار لا يمكن أن تبقى لحظة واحدة منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل لابد أن تكون مترابطة وبعضها علامات على البعض الآخر وإلا ما كان هناك عالم أو حدس للعالم من ناحية ، ولبقيت الأفكار منفصلة كذرات أبيقور قبل أن تتعرف فتلتقى بغيرها مصادفة فتكون الأشياء .

نحن هنا وفى فلسفة باركلى نجد أيضا إلى جانب أفكارنا عن العالم عقلا يدرك العالم ويرتبط بعقل أسمى منه خلال هذا الإدراك ، هذا العقل الأسمى هو الذى يرسل هذه الأفكار التى تكون بمثابة لغة تخاطب بها العقل الإنسانى . ولكن لنا أن نسأل ما معنى قولنا بأن العالم ليس مجموعة أفكار فحسب بل إنه مجموعة أفكار مترابطة بعضها علامات على البعض الآخر ؟ لقد انتهى لوك كتابه وبحث فى الفهم الإنسانى ، بقوله إن الأفكار علامات على الأشياء ، وإن الفلسفة تحتاج مبدئيا إلى مقدمة فى علم العلامات ، ولقد أعجب باركلى بهذا المشروع ، وأخذ على

عاقته تنفيذ فكرة أن الفلسفة يجب أن تبدأ بنظرية في العلامات ومن ثم أخرج لنا مؤلفه ، « نظرية جديدة في الرؤية » عام ١٧٠٩ أى سنة واحدة قبل ظهور كتابه الأساسى « مبادئ المعرفة الإنسانية » ويعتبر كتاب باركلى عن الرؤية لا تمهيدا لكتاب المبادئ كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل بالعكس تطبيقا أو ايا لنظرية باركلى فى العلامات ، فلقد وجد باركلى فى تحليله للبصر والإدراك البصرى للعالم الخارجى - وجد - تأييدا تجريبيا لنظريته الفلسفية الكاملة .

ولنض الآن فى دراسة مختصرة لمحتويات كتاب باركلى عن الرؤية ، فمن الواضح لكل من يفحص عن البصر أن موضوعاته الأولى والمباشرة هى الضوء والألوان فى مجموعاتا المتنوعة وفى ظلالها المختلفة الألوان، فى وضوحها وتمايزها فى غموضها واختلاطها ، فى قوتها وروقتها وبعثاتها أو فى ضعفها وفقرها وشحوبها . ولكن ومن ناحية أخرى يشير البصر وتشير الرؤية إلى مسافة الأشياء منا وإلى مقدارها وأشكالها وواقعا وحركتها .

لدينا إذن معطيات أولى Primary data هى الضوء والألوان ثم معطيات ثانية Secondary data هى المسافات والأشكال والمقادير والحركات ، فإذا نظرنا إلى هذين النوعين من المعطيات وجدنا أن الإنسان يستعين بالمعطيات الأولى للبصر فى إدراك المعطيات الثانية ، فالضوء والألوان يساعداننا فى تقدير المسافات والمقادير والأشكال ، أما المسافة ذاتها أو المقدار ذاته أو الشكل ذاته فلا تدرك مباشرة بالعين ، إنما فقط مواضع تقدير بناء على المعطيات الأولى . ويجوز لنا هنا أن نقرر أن المعطيات الأولى علامات على المعطيات الثانية إذ أن كل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير (١) .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ . ٠ . فقرة ٦٢ ب ص ١٦٨



ولذا ميزنا على هذا النحو بين المعطيات الأولى والثانية للبصر ، فيجب أن نميز هنا بين المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . إذ يتساءل باركلي ، ما الذي نقصده عندما نقرر عن شيء ما إنه شيء مستدير أو أن شكله مربع . وبجيب باركلي بأننا نقصد بأن هذا الجسم الذي نراه أولاً في مجموعة ضوئية معينة ، إذ لمسناه لمسنا - لدوده وأطرافه بأصابعنا أحسنا إما بإحساس متصل سميناه الدائرة أو بإحساس غير متصل ، إحساس بزوايا مدينة سميناه مربها . هذه إدراكات جديدة غير البصر وعلى ذلك فيجب علينا أن نميز بين نوعين من المعطيات ، هي المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . ومع ذلك فاجتماع هذين النوعين من المعطيات هو الذي ينتج عنه إدراك الأشياء . كذلك فاجتماع المعطيات الأولى والثانية ضرورية لتكامل هذا الإدراك . وينتج عن هذا الاجتماع أن أفكار البصر تصبح علامات على أفكار اللمس ، أنها تدل على هذه الأفكار ، ففي الوقت الذي ندرك فيه أضواء والواناً في أشياء معينة ندرك على الفور أن هذه الأشياء على مسافة معينة و مقدار معين وبشكل معين وهكذا . وعلى هذا النحو تصبح موضوعات الحاسة الواحدة رمزاً أو علامة توحى إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى ، (١) .

ولكن الأساس هذا الترابط أو هذا الاجتماع . يجيب باركلي بأننا المنفعة أو التجربة . أو العادة ، فتجريبياً ونفياً نحن نعود أن ندرك الكيفيات اللمسية إذا كان أمامنا إدراك بصري . وليكن باركلي لا يكتفي بهذه الأسس التجريبية المنطقية وإنما يقرر أيضاً بأن هناك علاقة توطئ هذا الارتباط وتدعمه وهو الانتباه أي انتباه فعل العقل المصاحب لإدراك العالم الخارجي . ومن ثم يصريح لدينا فيما أعقق وأبعد وأقوى لنظرية العلامات .

(١) يجيب باركلي : " باركلي ، ص ٢٤٨ ،

أما هنا إذن علامات بصرية تدل على اللمسيات إنما في مستوى المنفعة والتجربة والعادة ، وعلامات بصرية تدل على أفكار اللمس في مستوى الانتباه العقلي . وإذا صح لنا أن نقول أن الأفكار هي اللغة لأصبح لدينا مبدأ نفهم تجريبي للغة العالمية ومبدأ عقلي لهذه اللغة .

ثم يتكلم باركلي بعد ذلك عن العلامة الكلية ، وقبل أن نوضح هذه المسألة نود أن نقول بأن الوجود عند باركلي ليس جزئيا كما أن الأفكار بالتالي ليست جزئية ، الفكرة عند باركلي ليست مغلقة على جزئيتها ، بل هي تشير إلى أفكار أخرى ، أو هي علامة على غيرها من الأفكار ، فهي فكرة مفتوحة . وإذن فلا الوجود ولا الأفكار التي يرجع إليها الوجود جزئي ، إنما نحن في عالم يتعدى الجزئيات .

وإن صح هذا فالأفكار الكلية ممكنة أو هي موجودة بالقوة كما يقول أرسطو وبهذا المعنى يمكن أن يكون المثلث الجزئي علامة على كل المثلثات الأخرى والمربع علامة على كل المربعات وزيد من الناس علامة على كل أفراد الإنسان وهكذا . ولكن ما الذي يسمح لنا بأن نقرر هذه العلامة الكلية؟ يجيب باركلي أن ما يسمح لنا بذلك هو الانتباه العقلي . فبفضل العقل والانتباه العقلي أنحرر من هذا المثلث أو ذاك لكي نصل إلى المثلث الكلي . هنا تتعالى عن الجزئيات بعلاماتها البصرية واللمسية وغيرها لكي ترتفع إلى العلامة الكلية التي تصل عن طريقها إلى إدراك الكليات اللازمة لإقامة العلم وإقامة الوجود الذهني والعقلي .

خامسا : النفس عند باركلي :

ولا يتكلم باركلي عن النفس ، موضوعها وطبيعتها وكيفية معرفتنا لها ، فوقف باركلي من النفس يتنحى من دراسته للعالم الخارجي ذاته ، ففهم فلسفته إقبال نحو

العالم الخارجى ، والنفس هى المقابلة والمثبتة لهذا العالم الخارجى فاليقين والثقة منها ، وفى اللحظة التى تتيقن فيها من وجود العالم الخارجى تتيقن فى الوقت ذاته من النفس . صدر هذا اليقين وأساسه . النفس إذن موجودة وجوداً ثابتاً وهى متباينة فى طبيعتها عن العالم الخارجى وعن الأفكار حتى إن كانت هناك صعوبة فى بيان طبيعة معرفتنا لها . اند رأى باركلى وهو بصدد مسألة العالم أن الحركة التى تثبت بفضائها وجود العالم ، هذه الحركة ذاتها تثبت أيضاً وجود النفس ، ففى إقبالنا نحو العالم ، ندركه مباشرة ويجب أن نكون نحن الذين ندرك هذا العالم ، موجودون . إن العالم عند باركلى مجموعة أفكار مترابطة وبعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر ، فالأفكار ثابتة ولكن ذلك يفترض حتماً إثبات المفكر المدرك أو الأنا أو النفس ، كما يفترض أن يكون هناك تمييزاً بين طبيعة النفس وبين طبيعة الموضوعات فالفكر ليس الفكرة ، والنفس ليست العالم .

ولكن كيف نعرف النفس ؟ ويجب باركلى على هذا السؤال فى يومياته الفلسفية بأن النفس غير معروفة وليست موضوع علم بل هى مجهولة . ولقد أخذ الفلاسفة وبعض مؤرخى الفلسفة وعلى رأسهم هيوم هذه العبارة وقرروا أن باركلى يذهب إلى أننا لانعرف النفس وبالتالي فهى غير موجودة وأنها ترجع إلى الأفكار . ولكن باركلى فى اليوميات بعد هذه الفقرة يصرح بأننا لانعرف النفس ، إذا أردنا أن نقول أننا نعرفها كما نعرف الأجسام ، وكما نعرف الأفكار فالنفس ليست فكرة . ويكرر باركلى هذا الكلام فى مبادئ المعرفة الإنسانية عام ١٧١٠ ثم فى محاورات عام ٧١٣ . موضحاً أن عدم معرفتنا للنفس كفكرة إنما يكون لأن النفس غير الفكرة أى غير موضوعها ، فمعرفة النفس غير معرفتنا للأفكار أى الموضوعات لأنها غير منقسمة ولا جسمية ولا متجهة ، (١) .

Wright, W. : A history of modern philosophy, ch ix, (1)  
p. 188;

ويتساءل باركلي بعد هذا لربما نعرف النفس بفكرة مجردة إذا ادعينا أن النفس منفصلة عن الأفكار أو أنه يمكن فصلها عنها . ولكن باركلي يقرر بأن هذا غير صحيح ، فالنفس إذا كانت متميزة عن الأفكار في طبيعتها فلا معنى هذا أنها منفصلة في وجودها مادنا قدر أننا أن إثبات النفس إنما يتم في حركة إقبالنا نحو العالم أى نحو الموضوعات أو الأفكار . فالنفس قبل كل شيء كائن مدرك وبالتالي مدرك لأفكار . والنتيجة هى أنه لا يمكن أن نعرف النفس بفكرة مجردة .

كيف نعرف النفس إذن ؟ يجيب باركلي فى الطبعة الثانية لكتاب المبادئ عام ١٧٢٤ أننا لا نعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى :

We have no idea of soul but rather a notion,  
وإذن فالدنيا الآن معرفة معنوية بالنفس . ولكن ما المقصود بالمعرفة المعنوية ؟  
هنا يجيب باركلي إننى أقصد بها المعرفة بالتأمل by reflection أى العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها ، عودة العارف لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات ، هنا نعرف أن النفس فعل خالص A pure act فاعلية مطلقة إزاء سلبية وجود الأفكار أى الموضوعات . وهنا أيضا نعرف أن النفس فى مصيرها تختلف عن مصير هذه الموضوعات أى الأفكار ، فهذه الموضوعات أى الأفكار قابلة للانحلال والموت بينما التأمل فى النفس يرى أنها خالدة وأنها تحيا حياة أبدية . هكذا يعرف باركلي النفس وهكذا يضطر لإبتداء من عام ١٧٣٤ إلى أن يدل بالفظ notion على معرفة الروح والروحيات ، (١) أو النفس التى يعتمد بهذه المعرفة عن النمط الآخر المتعلق بمعرفة العالم والموضوعات .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ . فقرة ٧٢ أ ١ من ١٦٦



### سادسا : الله عند باركلى

وهو وليس من الموضوعات التى يفيض فيها باركلى تماما كما كان الامر بالنسبة الى النفس ، ففي نظر باركلى إنه ليس هناك داع لاثبات وجود الله ، كما أنه ليس هناك داع لاثبات وجود النفس . فإذا كان العالم أفكار أو لغة فمن هذا أن هناك متكلما بهذه اللغة ، وهو الذى أوجدها ، كما أنه يخاطب بهذه اللغة العقل الإنسانى ، العالم لغة أوجدها الإله ليتكلم بها مع البشر . هنا نجد باركلى يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد ، وفى حركة ميتافيزيقية واحدة ، بين ثلاث موضوعات الله . . . العالم . . النفس . ومع ذلك ف لدى باركلى أدلة ثلاث على اثبات وجود الله .

١ - دليل متصل بقضيته الأساسية لوجوده ما يدرك to be is to Perceived  
أو العالم بمجموعة أفكار . وفحوى هذا الدليل هو أنه إذا كان العالم مجموعة أفكار ، فلا قيام له إلا بمدر ك أى إلا بالعقل . العقل الإنسانى إذن هو أساس العالم وأساس إثباته والحكم بوجوده . ولكن بما أنى وبما أن خبرى من الناس ، بما أننا لا ندرك جميع الأفكار فى أى وقت من الأوقات لأنها لا متناهية ومتعددة . والدليل على أننا لا ندركها هى تلك الخفايا التى يكتشفها العلم يوما بعد يوم ، والتى تدل على موجودات لم يدركها الإنسان مدة طويلة من قبل فيلزم أنه لابد من وجود مدر ك أعظم ، توجد الأفكار بفضل إدراكه وهو يحيط بها جميعا فى كل الأوقات وفى كل الأمكنة . يقول باركلى فى المحاضرة الثانية من محاوراته ، إن الأشياء المحسوسة موجودة حقيقة ، وإذا كانت حقيقة موجودة فهى بالضرورة مدركة بعقل لامتناهى . ويقول فى المحاضرة الثالثة هناك عقل أزلى حاضرا فى جميع الأمكنة ويعرف جميع الأشياء ويفهمها ويظهرها على نحو وحسب قواعد وضعها هو

نفسه ، تلك القواعد نسميها بقوانين الطبيعة . ويقول أيضا في نص عظيم من الفقرة الثالثة من كتاب المبادئ : إن الجوقة السماوية كلها وكل ما على الأرض ، وباختصار جميع الأجسام التي تكون الإطار العظيم للعالم ليس لها أى وجود بدون عقل ، فإن وجودها هو أن تكون مدركة أو معروفة ، وبالتالي فطالما لم تكن مدركة إدراكا فعليا بواسطة أنا ، أى طالما لم توجد في عقلي ولا في أى عقل روعى آخر ، فإما لا وجود لها على الإطلاق وإما أن تكون موجودة في عقل كائن روعى أزل . ومن ثم فالأشياء الخارجية تنتج بواسطة العقل الإلهي ، (١) كما أن الله يدرك دائما كل الأشياء ؛ (٢) .

٣ - دليل يرتبط بانفعالية الأفكار وموقف النفس الذي هو أيضا انفعالي تجاه الأفكار التي تتأثر بها النفس وفجواه أن العالم مجموعة أفكار ، والأفكار إما خيالية أو محسوسة ، والأفكار الخيالية ترجع لإرادتي وإمكانها ترجع أيضا إلى الأفكار المحسوسة ، وهذه الأفكار المحسوسة هي تأثيرات للنفس ، فالنفس لم ابتكرها بإرادتها . فهناك إذن كائن أرادها ، ابتكرها وخلقها وفرضها على . يقول باركلي في المحاوراة الثانية إن مخلوقات الخيال ليست بالقوة ولا بالحياة ولا بالثبات الذي هو عليه المخلوقات المدركة بحواسي ، واستنتج أن هذه ترجع إلى تلك وأن النفس لم تخلقها وبالتالي أن هناك عقلا يؤثر في كل لحظة في جميع التأثيرات الحسية التي أدركها ويكون هو العلة الأساسية لها . ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالي : لا أستطيع أن أحيط بجميع الأفكار متعددة ولا تأملها ومن ثم فإن

Encyclopaedia Britannica, Volume 3, p. 439.

(١)

O'Conner : A critical history of western philosophy.

(٢)

ch. 14. p. 246.

علة بعض هذه - الأفكار لا يكون من ذاتي بل من غيري وهذه العلة - محارج ذاتي - لا يمكن أن تكون مادة ، ولا يمكن أيضا أن تكون فكرة أخرى أو مجموعة أفكار ، لأن الأفكار قابلة وايسست موجبة ، فالعلة يجب أن تكون إذن في روح ولكن ذلك الروح الذي يستطيع مدى بكل أفكار الحواس التي أحويها ، والذي هو حاصل على الحكمة ويعطيني إياها في نظام منسق ومشروع ، يجب أن يكون أقوى وأفضل روح . وإني أسمى ذلك الروح بالله ، (١).

٣ - دلائل مرتبطة بوجود النفس وطبيعتها وفحواه أن النفس كائن فعال ، ولكنه كائن محدود في فعله . النفس كائن يشعر بفاعليته وبمحدود تلك الفاعلية . فهي إذن كائن فعال ناقص ليست إلا شبيها وصورة لسكان كامل فعال لا محدود وهو الله . يقول باركلي في المحاورة الثالثة والاختيرة 'يصح أن نقول أن نفسى تعطيني فكرة أى شىء وصورة لله . وباركلي في هذا الدليل البسيط يعيد كلمات يبدأ بها سفر التكوين وهى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته .

والخلاصة أن العالم مجموعة أفكار مترابطة بعضها علامات على البعض الآخر ، وهو غلالة رقيقة شفاقة ترى النفس من خلالها الله ، أو لغة أوجدها الإله لىكى يتحدث بها إلى النفس ولىكى تدرس بواسطة ما نسميه بالعالم الطبيعى ، فالعالم الطبيعى يتم بتغطية الأفكار الإلهية التي تظهر في تجاربنا المحدودة ، وبمحاولة فهم واللغة الإلهية كلمات وحروف الأشياء الطبيعية ، وبمقريب التصورات الإنسانية لىكى تصبح متوافقة مع الأفكار الإلهية (٢).

فالعالم إذن ليس إلا أفكارا و لغة يخاطبنا بها الله (٣) . كما أن العقل

Ibid : p. 245.

Encyclopaedia Britannica, Volume 5, p. 439.

(٢) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ . فصل ٣ . فقرة ص ١٧٠ .

(١)

(٢)

الإلهى هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها ، دوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء ، والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها ، (١) والنتيجة هى أن الله موجود .

• • •

أما جورج فيلهلم فريدريك هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فيلسوف المانيا العظيم بعد كانط فلقد نجح فى إعطائنا فلسفة مثالية جديدة تخالف الفلسفة المثالية عند باركلى وتعدها إلى نتائج مثالية شاملة لدرجة أن الكثيرين درجوا على تسميتها باسم المثالية المطلقة . والواقع أن هيغل أعطانا كما يقول رايت دينا مثاليا أكثر معقولية وفهما ، (٢) للعالم والوجود . ولكن هذا السق الهيغل اتسم ولا يزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملين فيقرر رسله أن فلسفة هيغل تنقسم بالصعوبة الكاملة ، (٣) ويضيف هيغل بأنه « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة » (٤) وأمل السبب فى هذا راجع إلى كتابات هيغل فى « مركزه ، ومدققة ، متقنة ، ومثالة بالمعنى ، ونادرا ما يقون مايعينه أو يعنى مايدو أنه يقول » (٥) . وعلى أية حال يمكننا فى كلمة واحدة أن نقرو بأن « الهيغلية هى فلسفه من أصعب الفلسفات » (٦) .

(١) نفس المرجع . نفس الموضع .

(٢) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 816.

(٣) Russell; B. : A history of western philosophy. ch, xxii, p.757.

(٤) Ibid.

(٥) أيبكن . ترجمة فؤاد زكريا . معر الايدلوجية . الفصل الرابع ص ٨٠ .

(٦) Encyclopaedia Britannica, Volume 11. p 381



ولكى نفهم هذا النسق الهيجلي تمام الفهم يجب أن نلج في عجالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التي أتت هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقد أتت هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذي يؤسس أو يبني العالم ، وأن بناء العالم كله إنما يعود إلى العقل في آخر الأمر ، وأن العقول الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل الدالمى . وأتته من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الابدئى (الله) ، وأن العالم خاضع إلى نسق عالى روحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطا ضروريا (وحدة الوجود) . وأتته من الأفلاطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية : الأولى هى أن عالم المثل والأفكار المطابقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المئمال للروح . والثانية هى أن العالم المادى يرجع إلى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كنتاج لهذه الروح . واقدر أضاف هيجل إلى هذه الأفكار إلى أتته من كانط واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أسطور عن تعاقب المستويات المتطورة والتي ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالا من سابقتها .

وهذا ويتضمن النسق الهيجلى «أولا : المنطق ، ثانيا : فلسفة الطبيعة ثالثا : فلسفة الروح ، (١) ويفيضم رايت فى هذا التقسيم فيقول «إلى هذا النسق ينقسم إلى ثلاثة أقسام «الأول : هو المنطق ويحوى مذهب الوجود ومذهب المادية ومذهب الفكرة الشاملة، والثانى : هو فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعيات والعنويات ، والثالث : فلسفة الروح ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة) . وبينما يشير المطلق إلى الفكرة فى ذاتها ، وتشير فلسفة

الطبيعة إلى المكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة في ذاتها واذاتها (١) ويؤكد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى : دأولا : المنطق ، وهو علم الأفكار في ذاتها واذاتها وثانيا . فلسفة الطبيعة ، وهي علم الأفكار في الأشياء التي تباينها ، وثالثا : فلسفة الروح وهي علم الأفكار بدرجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التي تباينها ، . (٢) .

وعلينا الآن نتتبع هذا النسق الهيجلي بالدراسة فتناول أولا المنطق عنده ثم نتناول ثانيا فلسفة الطبيعة وأخيرا نتناول فلسفة الروح عند هيجل لكي اتقن في النهاية طبيعة هيجل المثالية واختلافها عن المثالية باركلي . وقبل أن نتتبع هذا النسق نورد هنا نصا من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق د الأولى هي تأكيد هيجل على المنطق ... والميزة الثانية ( وهي ترتبط بالأولى أوثق ارتباط ) هي جدله ذو الحركة الثلاثية ، (٣) إذ أن دكل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل ، (٤) كما أنه دربط دبالكتيكه بالثلاثية ، (٥) .

### أولا المنطق عند هيجل :

هو دجم المنطق الأرسطاطاليسى هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجذب لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية

(١) Wright : A history of modern philosophy. ch: xiv, p 326

(٢) Wallace · The Logic of Hegel. p.p.28 – 20

(٣) Russell; B. ; A history of western philosophy. ch xxii. p. 758.

(٤) Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 382.

(٥) Findlay; J.N. : Hegel, Are examination. ch. iii, p. 68

معارفنا كما أنه ائسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبر عن الماهيات الثابتة الجامدة . وجاء هيجل بمنطق جديد في مقابل المنطق الارسطي وهو منطق الحركة والتغير والتطور فائسم بسهات جديدة جمعائنا نطلق عليه المنطق الحركي أو المنطق الديالكتيكي في مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكي عند أرسطو .

والمنطق عند هيجل دلم ، هو دعلم الفكرة المحضة ، وهي محضة لانها تكون في وسط مجرد من التفكير ، (١) أما بغيته أو منتهاه فهي الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هذه هي والفكرة التي يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية ، (٢) ومن هنا تأتي صعوبة المنطق ، فالمنطق صعب لأن عليه أن يعالج لا الإداركات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما نفل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة (٣) ، ومن جهة أخرى فالمنطق سهل لأن وقائمه ليست شيئاً أكثر من تمديرننا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات ... التي تكون بمثابة ألف باء كل شيء آخر ، (٤) .

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التي تنبثق أساساً عن التفكير يقول هيجل والحقيقة هي موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا ، (٥) ثم يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول : إن التفكير هو موضوع

Wallace : The Logic of Hegel. p. 30. (١)

Russell; B. A history of western philosophy. ch. xxii. (٢)  
p. 759.

Wallace : The Logic of Hegel. p. 30. (٣)

Ibid : p. 31. (٤)

Ibid : p. 31. (٥)

### المنطق ، (١) .

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجردة وأن موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدل ، والجدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الإغريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن « كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي نجدها في الواقع » (٢) ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة *Thesis* والنقيض *Antithesis* والمركب منهما *Synthesis* (٣) ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدل ماهو إلا المنطق إذ أننا نجده الجدل والتقى به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يتسم في كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة ، فهو في فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي نجدها في فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب ، الأول هو مذهب الوجود ، والثاني هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المئات الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيرا مذهب الفكرة الشاملة .

(١)

Ibid : p. 32

(٢)

Kindlay, J. N. : Hegel; Are-examination. ch. iii. p. 65.

(٣)

Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxii,

p 759.



أما الوجود فهو دائما في حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللا وجود ، ولا بد طبقا لمذهب هيجل من أن يتقوى الوجود واللا وجود في وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل « إن حقيقة الوجود واللا وجود هي في وحدة الإثنين ، وهذه الوحدة تسمى بالصيرورة » (١).

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هي أيضا مثلثا داخليا صغيرا ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثاني هو الكم وضلعه الثالث هو القياس ومقولة الكيف هي التي يكتسب الوجود بفضائها شكلا معيننا معينة لأنه بدرتها يكون وجودا محضا مخلوا من أى تعيين ، ولكن وطبقا للجدل الهيجلي يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم هذه هي التوسط الذي نزل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهي القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتيهما . والانتقال من الكيف إلى الكم لا يتم بالتدريج أو على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية ، فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة . بلا قدرات تدريجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيجل « كم كيفى » (١) وهو وحدتها وجماعها وحقيقتها لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

والكن الجدل الحقيقي عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرة السطحية الوصفية الخافضة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لكي يصل إلى

Wallace • The Logic of Hegel. ch. vii p. 113.

Ibid : p. 101.

(١)

(٢)

ماهية الأشياء وإلى أسمها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهية، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق . يقول هيجل : الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في ذاته (١) .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أو لها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة : كل شيء ينطبق مع ذاته فـأ هي أ ، وبالسلب أ لا يمكن أن تكون في نفس الوقت أ ولا أ ، وهذه المسئلة بالرغم من كونها قانوناً حقيقياً للفكر ليست شيئاً أكثر من كونها قانوناً للفهم المجرد (٢) ، ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة المقابلة وهي مقولة الاختلاف ، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه لا يوجد شيئان يشا هان بعضهم البعض تمام المشابهة (٣) ولكن وطبقاً للجدل الهيجلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعهما في وحدة تعطيها حقيقتهم ، وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Ground ، والأساس يقول هيجل : هو وحدة الذاتية والاختلاف (٤) . ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذي يتقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف) .

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة ، وهو يمثل المباشرة التي يمكن التوهم ( عن طريق مذهب الماهية ) في جوفها أو هو الإيجاب الذي دخله السلب . كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهي المعرفة التي تصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أي حين

(١)

Ibid 206

(٢)

Ibid 218

(٣)

Ibid 216

(٤)

Ibid 224

ندرك الظواهر أو الوقائع كيفاً وكما وقياساً ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء . من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة .

وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث المنطق ما يلى . -

١ - أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلاً عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث ، وإنما هى درجات متصلة أو ثلث الإتصال ، ومرتبطة أقوى ارتباط .

٢ - إن الفكر لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بفترة سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة ، وإنما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ - إن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة تمنى أن هيكل ينصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العقل .

٤ - المعرفة الفلسفية هى أنضج المعارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم .

٥ - فى كل العمليات الهيكلية نجد التناقض واضحاً وضوحاً تاماً ، (١) ،

(1) Findlay . J. N. . Hegel , Are - examination. ch. iii, p. 68.

فالشاقص أساس الديالكتيك والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذي يدفعنا إلى الحركة والانتقال من فكرة أخرى

ثانيا : فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التي بحثناها ونحن بإزاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هي محض فكره مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للمنهج الجدلي الهيجلي الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين في الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا في الجزء الثالث والآخر من المنطق الهيجلي المتعلق بفلسفة الروح .

وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة ، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل . ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء النخبلان ، ذلك لأنه أضعف أجزاء فلسفته ، (١) . أما السبب في ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة انتقال المنهج الجدلي فيه ، وانعدام الترابط العقلي بين مكوناته كما أن النتائج التي يصل إليها غير ضرورية ، وغير ملزمة حتى للعقل ، علاوة على أن كثيرا من القضايا التي يقررها هيجل في هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التي وصل إليها العلماء في معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمي . فكانت وجهة نظره ، تعارض الآراء الجارية في العلم ، (٢) ، من

---

Wright . A history of modern philosophy. ch. xiv, (1)  
p. 887.

Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 888.

(٢)



ذلك الاعتماد الكامل عن الأبحاث التجريبية والاكتفاء بالنزعة القبائية ، ومنها أيضا الترابط المتخل الذي كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية ، مثل ربطه بين عمالية منطقية كالقياس ودايية القضيبي المتمنط متملا بهذه الحجة الخادعة ، وهي أن القضيبي المتمنط يجمع بين قطبين متباعدين بحمد وسيط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط ، (١) زعما منه بترابط الفكر وكنيته . لهذا كله وصفت فلسفة هييجل في الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته .

وعلى أية حال فإن هييجل في فلسفته للطبيعة كان يرمى إلى الكشف عن التصورات العامة التي تقف وراء الطبيعة ، وهذه التصورات يقول رايت « تختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة في كل الأشياء » (٢) بعكس الأمر في حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هي ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادئ والاسس التي تقوم عليها الميكانيكيات ، فالإيكانيكيات إذن تدرس حركة الأشياء في الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا ما رجعنا إلى الجدل الهيجلي ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها . ونقيض الميكانيكيات هي الطبيعيات ، تلك التي تدرس الأشياء الجامدة كالنواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيميائية على اختلاف درجاتها وأشكالها

(١) أندريه كيسون وبريه ترجمة د . أحمد كوي : هييجل ثمر ٨٠ .

(2) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, (2)  
p. 386.

والوابعها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء .  
وأنقل منه إلى دراسة العناصر الأربعة الهواء والنار والتراب والماء ، (١) .  
كما درس ظواهر طبيعية كثيرة ، كالمغناطيسية والتطور والتلون والتكهرب ، (٢) .  
ولكننا أيضا لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التي تمثل دور النقيض ، بل يجب أن  
نجمع بين الأطروحة (الميكانيكات) والنقيض (الطبيعيات) في وحدة أعلى تعطيها  
حقيقتها وتكون بمثابة المركب منها ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هي  
العضويات ، فالعضويات الحية تشمل في تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية  
والطبيعية (٣) . والعضويات على درجات فبينما يظهر الشعور في درجته السفلى  
لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور الذاتي علاوة على قدرته على الاستدلال  
وامتلاكه العقل أو الروح بالمعنى الهيجلي ، (٤) .

### ثالثا : فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتي القسم الثالث والآخر من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفة  
هيجل برمتها في حقيقة الأمر إن هي كما يقول هو فندنج (٥) فلسفة الروح من البداية  
للاخيرة . فهذه الفلسفة ما هي إلا محاولة تجعل علم الروح علما مطلقا ، (٥) إذ أن  
هيجل يقرر بأن كل شيء روح والروح هي كل شيء ، (٦) .

Findlay. J. N. ; Hegel. Are - exan ination ch. ix. p. 279. (1)

Ibid . p. 281. (2)

Wright . A history of modern philosophy ch. xiv, pp. 336 - 337. (3)

Ibid , p. 337, (4)

Hoffding . A history of modern philosophy. Volume II. (5)  
ch. lii, p. 184.

Ibid .: p. 185, (6)

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة في المنطق . وبعد أن تخرجت على شكل طبيعة . تعود مرة ثانية وفي نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة تربة بالروح غنية بما اكتسبته في طوافها بالعقل والطبيعة بمعاني الكلية والشمول والإطلاق.

ويأيج هيجل في هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثنائية التي تقع في تناول الإنسان مثل : علم النفس والقانون والتاريخ والذن والاخلاق والفلسفة . ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أي الحياة العقلية الداخلة للأفراد ، وانيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والاخلاقيات الذاتية والاخلاق الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذي يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية في وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هي الانثروبولوجيا والفيزيولوجيا وعلم النفس والانثروبولوجيا تعالج النفس في حالة اتحادها بالجسم ... وتناقش علاقة النفس بالجرامد ، وأجناس الإنسانية واختلاف الأعمار ... أما الفيزيولوجيا فهي تعالج الشعور والشعور الذاتي والعقل ... أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملة مثل الانتباه ، والذاكرة والرغبة والإرادة (١)

وأما الجزء الثاني الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو ذا أجل أجراء فلسفة هيجل ، (٢) كما يقول رايت . ويقسمه هيجل إلى ثلاثة أجزاء هي :

---

Encyclopædia Britannica, Volume 11, p. 883. (1)

Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, (2)  
p. 839.

أ - فلسفة الحق بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل ، بأن تكون...  
إنساناً وأن تحترم الآخرين كإنسانيين ، (١) ويقسم هيجل هذا الجزيء إلى ثلاثة  
أقسام هي ١ - الملكية : فكل إنسان له الحق في أن يمتلك أشياء ٢ - التعاقد الذي  
يحمي الأفراد ٣ - الجريمة أو الخطأ الذي يترتب على الاهتمام بالملكية بدون واجب  
حق وبدون اهتمام بحرية الآخرين . هذا ويقرر هوفدنج بأن فلسفة هيجل عن  
الحق لها قيمة كبيرة في تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية  
للدولة ككل ، (٢) .

ب - لأخلاقيات الذاتية : وهي تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق  
الاطروحة الأولى وهي تعالج د أ - حق الفعل المجرد والصوري وهو ذلك  
الحق الذي يحمل محتوياته إلى الخارج ... ب - المظهر الخاص للفعل وهو محتواه  
الداخلي ... ج - والله باعتباره الغاية النهائية للارادة ، (٣) .

ج - الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية . وهي الفكرة المركبة من الحق  
المجرد والأخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هي : ١ - الأسرة  
وهي المؤسسة الاجتماعية الأولى وهي ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هي وحدة  
أخلاقية ، (٤) وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهي : الزواج ... والملكية ...

Hegel : The philosophy of right ( Great book 46 ), para (1)  
iii, p. 21.

Holding : A history of modern philosophy. Volume II, (2)  
ch. iii, p. 17.

Hegel . The philosophy of right (Great book 46), para (3)  
114, p. 42.

Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, (4)  
p. 342.



وتعليم الأطفال ، (١) - ويقوم كنفيةض للأمة الأوروبية الأولى المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحيات الاقتصادية المتمثلة في الزراعة والصناعة والتجارة والحلقات الحاكمة ٣ - والدولة هي الفكرة المركبة والوحدة الأولى للمجتمع والمجتمع المتحضر وفي غايتها وحقيقتها ، (٢) وتتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية ، (٣) ولقد أدعى هيجل ، الدولة أرفع اعتبار ، (٤) وفي الدولة نقلا يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التي توضع ، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أى شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة ، الأولى مرحلة العالم الشرقي والثانية مرحلة العالم الإغريقي والثالثة مرحلة العالم الروماني والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألماني . ويبدأ هيجل فلسفته للتاريخ بدراسة الصين فيقول ، وبالإمبراطورية الصينية يبدأ التاريخ (٥) .

وتتقدم الروح الغيلية والسحرية في الصين والعالم الشرقي لكي تصبح عاطلة بالعبادة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكي تصبح أكثر تحديدا وتخلصا من الآلهة عند الرومان ، وأخيرا تصبح حقيقة معالفة عند الألمان وهناك تمثل الروح

---

Hegel : The philosophy of right (Great book 46), para (1)

Par. p. 38.

Ibid : para 157, p. 54.

(٢)

Ibid : para 207, p. 80.

(٣)

Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv, (4)  
p. 243.

Hegel : The philosophy of history translated by J. (5)

Sihree, part 1, p. 116.

الألمانية روح العالم الجديد، (١) .

ويرى هيجل أن تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التي قدمناها ما هو إلا عملية تقدم وتحقيق للروح، (٢) .

أما عن الدولة فيرى هيجل أن الدولة تكون سايمة الكيان قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة، (٣) ومن ثم فيجب أن تنسهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة أو يجب « على الإرادات الفردية أن تعمل داخل إطارها، (٤) .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية . ويتكون من هذه الثلاثية : -

أ - الفن : ويتكون من جوانب ثلاث ، الرمزي والكلاسيكي والرومانتيكي المسيحي (٥) .

ب - الدين : ويتكون من الدين الطبيعي والدين الربحي ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والمثل أو الشعور الذاتي من جهة أخرى، (٦) .

(١) Ibid : Part iv, p. 54I.

(٢) Ibid. : Introduction, p. 16.

(٣) Ibid : Introduction, p. 24.

(٤) محمد عبد العزيز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان . الفصل الخامس من ٥٦ .

(٥) Lowith; K : From Hegel to Nietzsche. part I. ch. I, p. 36.

(٦) Hoffding : H.; A history of modern philosophy, Volume II ch, iii, p. 189.

٥٠ - الفلسفة : وهي التركيب النهائي في نسق هيغل ، (٣) ومن خلالها يكشف الإنسان المطاق في كل مراحل الجدل ، أى يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتي ويقدر مركزه الخالص في ذلك العالم العضوي والعقلي .

\*\*\*

هذه هي -ناصر فلسفة هيغل المثالية ، ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيغل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالمادية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تخرجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغييرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكي تصل في النهاية إلى الفلسفة قمة كل شيء وتاجه ، ولكي تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شيء . على أننا يجب ألا ننفل هنا ملاحظة هامة أو ردها رأيت توضيح لاختلاف النسق الهيجلي المثالي عن مثالية باركلي . يقول رأيت د وهيغل مثالي مثل باركلي ، ولا يكن مثالية هيغل تختلف عن مثالية باركلي ، فلهذا كان باركلي معتقدا بالله والله عند ، يعطينا كل الأفكار التي تولد في العالم الخارجي . وعلى ذلك النحو كان الله يخلق العالم . ومن ثم فلهذا كان باركلي مثاليا تجريبيا معتقدا بالله ، أما هيغل فكان مثاليا عقليا يؤله الكون ، فالمطلق هو العالم بوحدة العضوية وليس الخلق له .

\*\*\*

أما كانط فلقد أعطانا فلسفة مثالية مخالفة ، درج الفلاسفة رءوسهم الفلسفة على تسميتها بالمثالية النقدية ، ونحن لن نمرض هنا لتفاصيل مثالية كانط النقدية ، تلك المثالية التي ربطت عالم الظواهر Phenomena بالقوى العقلية المتمثلة في الحساسية البصرية والفهم البصري ، أما النطق البصري عند كانط فإنه يقودنا إلى أغاليط ثلاثة ، الأولى أغلوطة علم الطبيعة النظرى الذى يدرس العالم ، والثانية أغلوطة علم النفس النظرى الذى يدرس النفس ، والثالثة أغلوطة علم اللاهوت النظرى الذى يدرس الله . وهذه أغاليط عند كانط لأن موضوعاتها لا تتصل بعالم الظواهر وإنما تتصل بعالم الحقائق noumena ، ذلك العالم الذى لا يخضع إلى إحساساتنا ومن ثم لا يتوفر فيه شرط ضرورى فى إقامة المعرفة التراسقندالية الحقة عند كانط وهو الجانب الحسى . ذلك لأن كانط ارتأى بأن المعرفة الحقة لا بد من توافر الجانب الحسى فيها مع الجانب العقلى ، وأن المعرفة الحسية وحدها معرفة مشقة مبهمة وفراى ، كما أن المعرفة العقلية وحدها هى مجرد صيغ جوفاء فارغة خالية من أى محتوى أو مضمون . ومن هنا كانت أفكار العالم والنفس والله متصلة بعالم الحقائق بالذات الذى لا نعرف عنه شئ . عند كانط لعدم موضوعه للجانب الحسى .

حقيقة أن كانط قد توصل بعد ذلك فى كتابه نقد العقل العملى الخالص إلى أن الله والنفس والعالم أمور يجب أن نسلّم بوجودها . ولكنه قبل مثل هذه الأفكار كمسلّمات أو بديهيات نقبلها دون أن نبرهن عليها للزومها فى المجال الأخلاقى .

ولعل الدور المثالى الذى أتى به كانط فى فلسفته النقدية إنما يقوم على أساس أن النعالية والأولية فى هذا النسق الكاظمى إنما هى للعقل . فالعقل عنده هو الأساس ، وهو المقياس ، إنه هو الذى يطبع الإحساسات المشتبهة بصيغته ومقولاته المختارة ، ويندونه لا يكون هناك معرفة بالعالم الحسى ولا إدراك له .



ومن ناحية ثانية لن يكون دور ذلك العقل - بهذا المنظور الإيجابي - هو دور القابل أو المنطبع أو المتأثر بالإحساسات . كما أن العالم الخارجى لن يفرض على العقل ، وإنما العقل هو الذى ينتقى ويختار من وقائع هذا العالم ما يريد أن يدركه ويعرفه . وهذا هو معنى إحداث كائنة لثورة فى الفلسفة تماثل الثورة التى أت بها كوبرنيكس فى عالم الفلك .

\* \* \*

هذه هى أهم الاتجاهات المثالية التى وجدناها بوزانكيث أمامه . ترى هل أخذ بأى منها ؟ ثم هل تأثر بمثالية الألمان متمثلة فى كائنة وهيغل ، أم أنه تأثر بالاتجاه المثالى الموجود داخل إنجلترا الذى تبلور بلورته الأخيرة لدى باركلي فيلسوف الامادية ؟ هل هو هيغل بالاتجاه أم باركلي التفكير ؟ هل تأثر من داخل إنجلترا ، أو كانت فلسفته مستقاة من الخارج ؟ أم أنه يمكن القول بأنه قرأ هذا وذاك وصاغ فى النهاية نسقا جديدا مبتكرا كل الابتكار جديد كل الجدة ؟ سوف نعلق الحكم تعليقا مؤقتا إلى حين دراسة بوزانكيث وعناصر فلسفته .

#### ثانيا : بوزانكيث وبدايات الفكر الإنجليزى المثالى .

ننتقل الآن بعد جولتنا السابقة بالفلسفات المثالية بوجه عام ، إلى ميدان المثالية فى إنجلترا بالذات . لرى كيف ابتدأ الفكر الإنجليزى المثالى ، ثم ماهى العوامل التى ساعدت على إحياء الفكر المثالى فى إنجلترا ، وعلى التمهيد بالحركة المثالية فيها .

لم تقم المثالية المطلقة عند بوزانكيث إبتداء من فراغ . وإنما سبقتها خطوات وصولات إنشئت فى صميم الفلسفة الإنجليزية ، وأثرت على الفكر والأدب الإنجليزيين

تأثيرا عميقا. فلقد ظهرت أول بوادر المضمون الروحي الذي نفذ به ذلك برقت طويل إلى الفلسفة بديرها في أشعار شيلي وكيتس ووردسورث وكولردج. إلا أن صمويل تيلر كولردج (١٨٧ - ١٨٣) كانت له أهمية خاصة من بين هؤلاء، إذ أنه لم يكن شاعرا مامما وحسب بل كانت له نظراته وتأملاته الفلسفية التي كان يضعها في قالب الأقوال الموجزة والحكم الرائعة. ولقد وقف كولردج في آرائه موقفا تابع فيه إتجاهات باركلي واسبينوزا وأفلاطون وأفلوطين وكانت وشلنج وغيرهم، وابتعد بل وهاجم الآراء الفلسفية التي كانت سائدة في عصره وبلده ولا سيما مذهب المنفعة التجريبي عند بنتام. ولكن الأرض لم تكن مهياة بعد لتلقى مثل هذه الانظار الروحية، فلم تجد آراء كولردج منفذا لما اللازم إلا عند تلميذ واحد له هو جوزيف هنري جريرن (١٧٩١ - ١٨٦٣)، الصديق الحميم لكولردج طوال سنوات عديده، ثم منفذ وصيته الأدبية فيما بعد. وهذه الهدنة الأخيرة وهي كونه منفذا لوصية كولردج الأدبية كان لجوزيف أن يفحص إنتاج ومخلفات كولردج الفلسفية ويضعها في صورة منهجية، والحق أن جوزيف جريرن كرس لهذه المهمة الجزء الأكبر من سنواته الأخيرة دون أن يتمكن من إنجازها، ولكنه استطاع أن يشيد - إلى حد ما - مذهباً فلسفياً من كتابات كولردج الشعرية ومذكراته المتعددة، ونشر هذا المذهب بعد وفاة جوزيف جريرن بعنوان «الفلسفة الروحية، المبنية على تعاليم المرحوم س. ت. كولردج»، عام ١٨٦٥ في مجلدين.

ومن الثابت أن كولردج قرأ الفلسفة، وتأثر بها، خصوصاً ذلك النوع المثالي والروحي منها. ولكن ترى هل كان تأثره بالفلسفة اليونانية الروحية أم أنه أطلع على الفكر الألماني خصوصاً عند كانط واسبينوزا وشلنج وغيرهم، أم أنه اكتفى بهذا التيار الروحي الذي تغلغل في ثنايا الفكر التجريبي الإنجليزي العتيق

مبتدئا بأفلاطون اليونانى ومقباورا بلورته الاخيرة عند باركلى فيلسوف الامادية  
الانجليزى ؟ المسألة معقدة ، فتعصص كولودج وأشعاره ومذهبه الغير متكامل  
لا تكفى فى تقرير شىء أو تأييد اتجاه . ولكن ومع ذلك كان لكولردج ولتليذه  
وصديقه جوزيف جرين حولات وجولات فى ذلك التيار الروحى الذى هو  
الراث القومى التقليدى الانجليزى من سبائه التجريبي العنيف .

إلا أن القراء وفى نفس هذا العام عام ١٨٦٥ شد انتباههم بقسوة كتاب  
سترانج عن هيجل . وكان فضل هذا الكتاب على الفكر الانجليزى هو أنه وجه  
هذا الفكر مباشرة إلى المصادر الألمانية دون أن يعبأ بالوسطاء مثل كولردج  
وجوزيف جرين .

ولعل توماس دى كوينسى (١٧٨٥ - ١٩٥٩) دماصر كولردج وصديقه ،  
قد اجتذبه الفلسفة الألمانية . فلقد درس باهتمام مؤلفات كانط وقشته وشلاج ،  
وحاول أن يشهد الاهتمام بأفكار هؤلاء الفلاسفة الألمان ، وأن يقرب جوهر تفكيرهم  
إلى أذهان أكبر عدد من الانجليز ، ولكن قلة عمق دى كوينسى فى الفلسفة وعدم  
فهمه الواضح لها . خاق جوا من الغموض حول الفلسفة الألمانية . ولكن ومع  
ذلك لابد لنا أن نشهد أنه خطى خطوة نحو تأكيد الاتجاه المثالى والروحى ،  
وحاول الخروج من سجن التجريدية العتيد .

على أن توماس كارلايل (١٧٩٥ - ١٨٨١) كان أول زعماء ردا الفعل المهام  
على تراث القرن الثامن عشر ، وعلى ما تبقى منه فى القرن التاسع عشر . وحاول  
أن يفرز القيم الروحىة فى صرح ذلك البناء المادى العتيق .

ومن هذه الاتجاهات السابقة جميعا ، وليس من الأوساط الفلسفية الخاصة  
وحدها ، تالقت الحركة الروحىة الجديدة فى إنجائرا أكبر قوة دافعة لها . ولكن

ولعدم فهم أصحاب هذه الاتجاهات الدقيق للفلسفة المثالية والروحية كان دورهم في التمهيد بظهور الحركة المثالية في إنجلترا ، إما ضئيلا جدا وإما منعدما .

ولا يمكن أن ننقض النظر هنا عن الدور الذي أداه وايم هاملتون ومدرسته التي سيطرت على الفلسفة وبوجه خاص في اسكتلندا في أواسط القرن الماضي ، وهاملتون هذا وإن كانت له دراية واسعة ومعرفة عريضة بالمؤلفات الفلسفية الألمانية ، إلا أنه عرض للفلسفة الألمانية عرضا يدل على عدم فهمه لهذه الفلسفة ، بل يمكننا القول بأنه شوه الفلسفة والفكر الألمانيين ، وخصوصا فلسفة وفكر كانط .

واقد أصبح جون استيوارت مل من أبرز شخصيات إنجلترا في الفلسفة ، بل أصبح الممثل الوحيد لها وأكثر المفكرين نفوذا ولقد بلغت سيطرة مل من الاكتمال حدا أصبح من الصعب معه أن يحاول أى مفكر يمارض أفكاره أن يجد آذانا صاغية . ولقد قضى مل على كل الاتجاهات المثالية ، أو على الأقل عمل على إزالة آثارها ، وبيان تفاهتها . وسار مل في الشوط التجريبي إلى منتهاه ، مؤسسا لفلسفة تجريبية عميقة تقوم على نظريات وأنساق قلما نجد فيها أية إشارة للتفكير المثالي أو الروحي .

ومع ذلك ، وأمام هذا الجبروت الفكرى ، قام جروت ( ١٨١٢ - ١٨٦٦ ) الذى كان أستاذا للفلسفة الأخلاقية في كمبردج . وناهض بدون جدوى ذلك التيار التجريبي الذى أعاد إليه مل رساخته وثقله . ونادى بأن تفكيرنا لا يكون فلسفيا حقيقة إلا إذا فكرنا بالطريقة المثالية ، وإلا إذا اتبعنا الطريق الروحي .

كما قام جيمس فريير ( ٨٠ - ١٨٦٤ ) الذى كان أستاذا بكلية سانت أندروز ، ورفض الخضوع لسلطة مل التجريبية ، وقال بذهب مثالي واضح المعالم ، موحد في مؤلفه الرئيسى ومبادئ الميتافيزيقاء عام ١٨٥٤ ؛ بين الفلسفة وبين العلم النظرى ، وكشف بطريقة منهجية عن خصائص العلم النظرى في صورة نظريات يستنبط



فيها الاصح من السابق تماما على نفس المنوال الذي اتبعه أسبينوزا في كتابه الرئيسي « الأخلاق » . ولقدزار فريير ألمانيا وقرأ فلسفتها وكتب مقالا عن شلنج كما كتب مقالا عن هيجل في « القاموس الإمبراطوري للسيرة العالمية » ، وتجلى في هذين المقالين فهم دقيق لمذنب الفكرين . ويمكننا القول بأن مذهب فريير ، يقوم على أساس نظري بحت ، ويعد مذهباً مطلقاً اتسم بالتجريد الرفيع في الوقت الذي انحدر فيه التأمل النظري عند الإنجليز إلى أدنى درجاته . وفي ثنايا مذهب فريير يظهر تأثير الفلسفة الألمانية ، إلا أننا يمكن أن نقرر هنا أيضاً بأن فريير نهل من منبع الفلسفة القومية ، فعاد إلى باركلي ، واستمد من فلسفة باركلي عناصر هامة وضعها في مذهبه . وفريير بهذا العمل إنما يبعث مذهب باركلي من جديد بعد أن كاد أن يكون منسياً في ذلك الوقت .

ولا نستطيع أن نغفل هنا من بين الذين أحروا بتأثير الفلسفة المثالية الألمانية ، قبل بداية الحركة المثالية في إنجلترا بمعاها الصحيح اللاهوتي فردريك ديمسون موريس ، وانه شغل موريس عدة مناصب لعل آخرها هو شغله لكرسي الفلسفة الأخلاقية بجامعة كبريدج . ولقد تشبع بعق بروح كولردج ، وامتدت عيناه إلى الكتابات الألمانية سواء أكانت لاهوتية أم فلسفية ، فاستمد من هذه الكتابات أفكاراً ملهمة عديدة .

غير أن هناك عاملين آخرين ساعدوا على إحياء المثالية في إنجلترا والتعجيل بها :  
الاول : اهتمام الاوساط الدينية واللاهوتية ، تلك الاوساط التي كان عليها أن تحارب كل الاتجاهات المتعارضة مع الدين . مثل الداروينية ، والمذهب الطبيعي ، والامادي وغيرهما . ووجد اللاهوت نفسه قاصراً عن الدفاع عن نفسه بأسلحته الخاصة ، فكان لا بد من صرع الاتجاهات المعادية للدين بنفس أسلحتها أي بالفلسفة .

وبدئى أن الفلسفة التجريبية التقليدية لم تهتم بمثل هذا ، ومن ثم فلقد لجأ اللاهوتيون إلى الاستعانة بالفلسفة المثالية الروحية ، وبدأوا ينكبون على التراث الألماني واليوناني ، ينهلون منه ، ويتزودون بما يكفيهم للرد على المارقين والخارجين على الدين .

الثانى . هو العناية بالدراسات الكلاسيكية فى الجامعات القديمة . ومثل هذه العناية بالدراسات الكلاسيكية أدت بهؤلاء إلى الاهتمام بالفلسفات اليونانية خصوصا فلسفة أرسطو وأفلاطون . ونحن فى غنى عن أن نقول بأن فلسفة أفلاطون هى فلسفة روحية مثالية بالدرجة الأولى . وبما زاد فى أهمية هذا العامل هو ظهور شخصية مثل شخصية بنيامين جويت Benjamin Jowett ( ١٨١٧ - ١٨٩٣ ) وتعزى أهمية جويت إلى تجديده للدراسات الكلاسيكية بروح الفلسفة اليونانية . اللاوة على أنه قدم للفكر الإنجليزى أعظم الترجمات لمحاورات أفلاطون كما ترجم كتاب ، السياسة ، لأرسطو . كما ترجم لثيوثيديدس . وبما أننا نلاحظ فى الفكر اليونانى خطأ مثاليا ، فلقد أدى هذا إلى أن يتجه جويت إلى المثالية الألمانية وشعر الجيل الناضج فى أكسفورد بالذات إلى الحاجة الماسة إلى تحرير الفكر الإنجليزى من ضيق أفقه وخضوعه للذليل لتراثه التجريبي الجامد . وهكذا كان بعث الدراسات الأفلاطونية الذى ابتدأه جويت ، هو نقطة تجمع للوثرات والأفكار والفلسفات الآتية من ألمانيا .

ولعل أهم تأثير جاء به جويت هو حثه للصفوة المختارة من تلاميذه على دراسة كتابات هيجل . وبذلك أصبح أول وسيط للفكر الألماني فى الجامعة التى أصححت فيها بعد مقرا للمثالية الإنجليزية ، (١) وهى جامعة أكسفورد ، وأقد مر كثير

---

(١) رودلف ميس « ترجمه فؤاد زكريا » ، الفلسفة الإنجليزية فى المائة عام . الحساب

من رواد المثالية الإنجليزية وقادتها عليه ونخص بالذكر منهم جرين وإدورد كيرد، واملشيب .

ويمكن أن نقرر هنا بأن اليقظة الحقيقية للمثالية الإنجليزية لم تنبع في ذلك الوقت من جامعة أكسفورد، فنحن لم نجد مؤلفا فلسفيا يظهر عن أساتذة هذه الجامعة في تلك الآونة، إذ من عام ١٨١٥ حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت أكسفورد مركزا ومبعا للحركة اللاهوتية، (١) وظلت كذلك تدافع عن الدين وتحمي منه فترة طويلة من الزمان مستخدمة الفلاسفة والفلاسفة المثاليين، دون أن يظهر من بينها من يقدم لنا فلسفة مثالية متكاملة. وإذا لم تكن تلك الحركة المثالية قد تيقظت يقظة حقيقية في تلك الآونة عن طريق جامعة أكسفورد فعلى يد من إذن تكون تلك الحركة المثالية قد تيقظت يقظتها الحقيقية ؟ إن تلك اليقظة الحقيقية للحركة المثالية في إنجلترا إنما قامت بفضل بادرة جريئة حامية لرجل اسكتلندي هوج - ه. ستيرلنج الذي نشر في عام ١٨٦٥ مؤلفا من مجلدين عن هيغل أسماه «سر هيغل»، ولقد فرض كتاب ستيرلنج سر هيغل نفسه على المفكرين الإنجليز، (٢) وفي العقد التالي كانت الحركة قد بلغت أوج نشاطها بظهور كتابات جرين وولاس وبرا德利 وبوزانكيث وكيرد وغيرهم من الفلاسفة المثاليين .

ولقد بلغت الحركة المثالية في إنجلترا قمتها قرب نهاية القرن التاسع عشر .  
ولكن الوهن أصابها بعد وفاة أكبر قادتها خلال السنوات العشر من ١٩٢٣ -  
١٩٣٣ على وجه التقريب ، فتوفي بوزانكيث عام ١٩٣٣ ، وبرا德利 عام ١٩٢٤ ،

---

Houang, F. : De l'humanisme A l'absolutisme ch. (1) ;  
premiere, p. 12.

Ibid. : p. 24.

(٢)

وما كتبت وورد عام ١٩٢٥ ، وهو لدين عام ١٩٢٨ ورنجل هائيسون عام ١٩٣١ ، وسورلي في عام ١٩٢٥ ، وما كنزي عام ١٩٣٦ . ولم يبق حيا من شهدوا أيام مجدها إلا القليلون .

ثالثا : حياته ، ومؤلفاته ومركزه بين فلاسفة المثالية :

١ - حياته :

الفلسفة هي معيار ذاتها ، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقراحات وبواعث ، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هي كل ما نملكه ، فإن علمنا كطلاب فلسفة يجب ان يتطبع ويتشكل بما تتأثر به بعمق في حياتنا ، كما أن ما تتأثر به بعمق في حياتنا ، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التي تعبر وترمز لها نظرياتنا وفلسفاتنا .

وعلى ذلك فإن بوزانكيت يرى بأنه مامن تأثير عميق في حياتنا إلا وله انعكاس على فلسفتنا ، وأن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بنظرات الحياة .

هكذا يبدأ بوزانكيت الفيلسوف المثالي الإنجليزي مقالته الرائع عن الحياة والفلسفة ، ذلك المقال الذي أوردى فيه كيف تكونت فلسفته لإبتداء من حياته ، أو بمعنى آخر كيف أثرت الأحداث والفراغات والتجارب والخبرات التي تمرس بها في حياته على بنائه الفلسفي وبنائه الميتافيزيقي .

\*\*\*

ولد برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet في الرابع عشر من مايو عام ١٨٤٨ ببلدة روك هول مقاطعة نورثو مبرلند بإنجلترا ، عن أبوين ثريين ، وعن



أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متأثرة ومتعاونة ومتحابّة، تنأى عن الإنعزال والانانية وتقبل على المشاركة في الحياة بأوسع معانيها، محققة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together. ولقد اهتمت عائلته بتثقيفه وتعليمه خلال اتجاهات دينية صارمة، باثة فيه روح التعاون والتآزر والحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية الشاملة، وإعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته في الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحاً مقبلاً على الحياة الاجتماعية بأوسع معانيها.

وظل بوزانكيت على هذا النحو، مستلهماً من أسرته ينابيع التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكلية هارو وهاليول بإكسفورد حيث كانت هذه الجامعة في تلك الآونة مركزاً ضخماً للحركة المثالية في إنجلترا ولقد كان بوزانكيت متأثراً آنذاك بجرين ونيومان. وعجباً أن يذهب بوزانكيت إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب في التعاقب بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية بوزانكيت الأولى.

ولقد أصبح بوزانكيت من ١٨٧١ زميلاً ومدرساً بتلك الجامعة فساهم في إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويناصرها ويمزجها حتى عام ١٨٨٠ حيث ترك عمله الجامعي مرتحلاً إلى لندن التي جعلها بعد ذلك مقره الدائم.



وفي لندن اهتم بوزانكيت اهتماماً كبيراً بالمجتمع وتنظيمه، وبالحياة الاجتماعية، وبإلقاء المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصباً معيناً. ولعل أثره وموارده الضخمة قد أعانته على تحقيق ذلك. وفي هذه الفترة وفي عام ١٨٨٤ قام بوزانكيت بنشر واشترك في ترجمة كتاب لوتسه والمنطق والميتافيزيقا

Logic and metaphysics ، وبعد عامين قام بترجمة كتاب هيجل ومدخل إلى فلسفة الفن الجميل، Introduction to the philosophy of fine-art وفي هذه الفترة أيضا كان اهتمام بورانكيت منصباً على المنطق والمعرفة ، فنجدده يكتب عام ١٨٨٢ مقالة عن المنطق كعلم للمعرفة ، كما ينشر في عام ١٨٨٥ كتابه المعرفة والواقع Knowledge and reality ، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذي يقع في مجلدين كبيرين المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic or the Morphology of Knowledge ، وفي عام ١٨٩٥ يظهر كتابه أسس المنطق Essentials of Logio .

كما اهتم أيضا وفي هذه الفترة بالنواحي الجمالية والدينية إلى جانب النواحي المعرفية والمنطقية . ولقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى تاريخ علم الجمال، A history of Aesthetic كما نشر في العام الذي يليه كتابه ديمية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity and other studies كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير ، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون Con panion to plato's Republic .

وفي عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة إنجليزية لكتاب زيجفارت والمنطق ، وكانت مترجمة هذا الكتاب هي هيلين دندى ، فأعجب بها بورانكيت . وامل اهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الاهتمام نفس الخط المثالي عنده وعند هيلين دندى . ولهذا فقد تم اقترانه بها في نفس العام . ومكث ثمانية سنين بعد زواجه لايمارس عملاً رسمياً ، وامتد به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣ . وهو العام الذي عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز ، وفي الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣ ، نشر بورانكيت كتابه سيكولوجية الذات

الأخلاقية ، Psychology of the moral self عام ١٨٩٧ ، وفي عام ١٨٩٩  
نشر بوزانكيت مؤلفه الضخم عن النظرية الفلسفية للدولة The philosophical  
theory of the state . ويمكن أن يقال بوجه عام بأن الكتابات التي سادت  
هذه الفترة هي سياسية وأخلاقية في العمل الأول ، أو هي تطبيق للنظر المثالي الكلي  
على مجال الأخلاق والسياسة .

• • •

ولقد مكث بوزانكيت في وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت  
أندروز لمدة خمس سنوات انتهت في عام ١٩٠٨ . لكنه ألقى في جامعة أدبرج  
محاضرات عن مبدأ الشخصية والقيمة The Principles of Individuality and Value  
وقد صير الفرد The Value and destiny of the Individual في هامى  
٩١٢ . ١٩١٣ وظل بعد هذا يؤلف ، فكتب في عام ١٩١٣ كتابه « التمييز بين  
الذهن وموضوعاته » ثم تلاه في عام ١٩١٥ بكتابه « ثلاث محاورات في علم  
الجمال » ، كما كتب كتابا في الأخلاق أسماه « بعض الاقتراحات في الأخلاق »  
ثم ظهر له كتابان في عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته وعن أن  
جوهر ولباب الدين هو الاعتقاد ، والاعتقاد وحده . وقد سمي هذا الكتاب باسم  
« ما هو الدين » what religion is أما الكتاب الثاني فيعتبر ختاما لأبحاثه في المنطق  
وقد أسماه « التضمن والاستدلال التسلسلي Implication and linear inference »  
وقد ذهب في هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذي يجب أن نأخذه موضع  
الاعتبار هو الاستدلال النسقي والعنوي الذي تترايط خلاله كل الأحكام وكل  
الخبرات في كلية ووحدة مترابطة ، وليس الاستدلال التسلسلي الذي ينظر إلى  
الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منزهة مباشرة .

وتأكيدا لانجاء بوزانكيت الوحوى والكلي هذا نجد بوزانكيت يحاول

التوفيق بين الآراء والفلسفات المتعارضة في كتاب له أسماء والنقاء الاضداد في الفلسفة المعاصرة ، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١ . كما نشر بوزانكيث أيضا في هذه المرحلة المعصية من حياته مؤلفات عديدة أخرى ، فظهر له كتاب « المثل العليا الاجتماعية والدولية » ، و « ثلاثة فصول في طبيعة العقل » ، كما نشر له مويرهيد مقاله الطيب عن « الحياة والفلسفة » عام ١٩٢١ ، وهو المقال الذي يتبين فيه بوزانكيث تأثير الأحداث العميقة في حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفي وبنائه الميتافيزيقي . وفي عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب « العلم والفلسفة ومقالات أخرى » بالاشتراك مع ر. س. بوزانكيث .

« » « »

وفي الثامن من فبراير عام ١٩٢٢ ، توفي بوزانكيث في لندن ، بعد أن شارك في الحياة الاجتماعية ، وساهم بتأليفاته المثالية في الجانبين الإنكري والطبيقي .

لقد اتسم بوزانكيث بصفة الموسوعية ، كما اتسم بسمة التعمق في نفس الوقت . وكان في حياته ودهدا عطاوفا ، حلوا للمشرك كثير الدلائل ، يقبل على الناس ويقبلوا عليه ، بعكس رقيقة برادلي الذي قفل على نفسه صومعته الفكرية ، مغلقا عليه جميع أبوابها مرصدا إياها بفكر مركز وتفكير ثابت .

وإذا كنا في الفلسفة لا نمنى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها مرحمة ومؤثرة في بنائه الفلسفي ، فإن بوزانكيث يكتسبنا مؤونة الرحب عن هذه النقطة ، ذلك أنه أعلننا في مقاله الغيب والحياة والفلسفة ، الذي نشره له مويرهيد بعد وفاته بعام واحد ، وفي عام ١٩٢٤ ، التجارب العميقة التي شكلت مذهبه ونسقه الفلسفي فالترك لبوزانكيث الآن الحديث عن هذه النقطة .

« » « »



يقول بوزانكيث لقد أخبرني فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظرياتي الاجتماعية والسياسية إلا حينما قام بزيارة منزلي القديم في مزرعة ترسمبرين Northūm Brain ، ومنزلي القديم في تلك المقاطعة كان مأوى لاسلاف وأجدادي ، وكان يسوده تعاون في العمل ومحبة في العلاقات وتعاطف متبادل . كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات أنانية فردية تشذ عن الروح الجماعية والكلية السائدة . وفي مثل هذا البيت العائلي الكبير ، كانت الرعاية والعناية تحوط بالطفل الصغير ، حتى إذا ما شب وأصبح كبيرا يافعا اندمج في الإطار الكلي للعائلة ، ومارس فيها دورا متناسقا ومتوافقا مع أدوار الآخرين . وهنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع الآخرين The art of living together . وهنا يقرر بوزانكيث بأن فن الحياة مع الآخرين هذا ، كان بمثابة اللبنة الأولى ونقطة البداية في نظريتي الاجتماعية والسياسية ، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيري في مجالات المنطق والأخلاق والجمال والدين . كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادئ الأخرى من هذا النظام العائلي المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية في بوتقة الإرادة العامة general will ، ومثل الحياة العضوية organic والوظيفية المتكاملة ، ومثل ذوبان التناقض contradiction في سياق وسعة أعلى . وقد استفاد بوزانكيث من كل هذه المبادئ المنبثقة من حياته الأولى .

\* \* \*

تم يذكر بوزانكيث بعد ذلك تجربة أخرى كان لها مغزى عميقا : وهي أنه حينما بدأ بتناول قصة الهولوكست الجديدة تناولا نقاديا ، ودعى لسماع محاضرة في لندن من كارزمر موق هو الدكتور مورمارس Moorhen e ، وبعد صولات وجولات نقدية لقصة العهد الجديد ، قال الدكتور مورمارس بطريقة قاطعة ولكن

مامعنى كل هذا الجدل معى ، أننى أعلم أن هذه الأمور صادقة ، وهذا يكفى .  
ومن هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيت ، ومن هذه التجربة التى عاشها مع مورهاوس ،  
فكرة أننا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل والنقد والتفسير ، وأن  
الدين يجب أن يكون فى منأى عن الاستدلال العقلى الذى يجرى عملياته ويفكك  
وحدته . وأنه يكفى أن نعتقد فقط فى الدين ، وأن هذا الاعتقاد وحده كاف .

° ° °

واقد أثار ذهن بوزانكيت بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر  
the other world ، وقاده هذا إلى عالم المثل الأفلاطونية المقابل لعالم  
الاشباح ، ذلك العالم المثالى الذى تسوده القيم والأخلاق والمعرفة الحقة والخيرية  
ولقد حاولت الفلسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية فى عالمها هذا الذى نحياه  
لا فى عالم آخر . وحينما أنى هيغل ، وقرر أن الروح إنما تسود هذا العالم ، بنى  
بوزانكيت نظريته على أن العالم الذى نحياه هو عالم شعور وعقل وروح .

° ° °

وثمة تجربة أخرى دعمت نظرية بوزانكيت الخاصة بالوحدة الاجتماعية  
والسياسية Socio-political unity وأكدت اتجاهه الوحدة الكوزمولوجية ،  
الاولى هى التجربة الجمالية aesthetic experience . ذلك أننا نجد فى الجمال التقاء  
أوحدة بين الطبيعة وبين الحرية ، كما نجد فيها اتحادا بين الخاص والعام ،  
وفلس فى ثناياها اندماج الحرية بالضرورة والروحى بالطبيعى . ولقد اقتضى  
هذا من بوزانكيت أن ينظر إلى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة . فالقبح عند  
بوزانكيت ليس غيا بالجمال أو نظاذا متخارجا عنه ولكنه جمال وضع فى غير مكانه .

° ° °

ويقول بوزانكيت [ننى اطلمت بعد ذلك على مذهب اللذة وارتباطه بمذهب  
المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل . ثم اطلمت أيضا على كتاب  
سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الاخلاق methods of Ethics  
لكن تأثرى الاكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية  
Ethical studies وبكتابات توماس هل جرين ، التى هاجمت آراء مل وسيدجويك  
ونادت بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية ، وذوبان الإرادة الفردية فى إطار  
الإرادة العامة ، والتضحية بالمنفعة الشخصية فى سبيل ما هو كلى .



وكل التجارب السابقة التى أثارت ذهنى ، وارتبطت بأرائى وأفكارى ، كان  
لها تأثيرها الذى أيضا على المنطق باعتباره نظرية للفكر . فإما كانت الحقيقة واحدة  
والعالم عقلى وشعورى وواحد ، والاخلاق كلية ، والدين الكلى ، كان المنطق أيضا  
منطقا شعوريا يقظا يقوم لاعلى التقسيم والتفتيت إلى تصورات وقضايا واستدلالات  
ولأنما يقوم على اعتبار أن حكما واحدا يثبت العالم كله لا تفتيت فيه ولا تقسيم ومن  
هنا كان الحكم عند بوزانكيت كليا يشير إلى العالم كله ، وشعوريا تثبت فيه  
الروح الكلية الشاعرة .



وهذه المعرفة بروح المنطق على أنه المايار للقيمة والحقيقة خلال تجاربنا وخبراتنا  
وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذى يربط الحقيقة كلها بالعقل كله ، إنما تأدى اليها  
بوزانكيت - كما يقرر ذاك هو - من الحقلين الدينى والاخلاقى . إن وحدة الدين  
الذى لا تقبل التقسيم أو التحليل ، ووحدة الاخلاق التى لا تقبل القواعد أو الصيغ  
أو الاوامر الاخلاقية ، تأتت ببوزانكيت إلى النظر إلى المنطق على أنه حكم  
منصب على العالم بأكمله .

ويرى بوزانكيت أننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ بعمق مريان العقل في موجودات الطبيعة ، وتغلغل الروح في كياناتها ، ورلوج ملامح الفكر ، وكميات المنطق في الكائنات العضوية ولوجها في الإنسان الواعي . كما يقرر بأن الحرية موجودة في المجتمع ، وفي الأخلاق ، وفي الأفعال والتغيرات وهي لا تأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها في الكل والوحدة الكلية ، التي تعطيها حقيقة تمام .

• • •

إن تجاربنا وخبراتنا ، بما أنها مـ تبطئة و كلية ، فإنها تحتوي على كل العالم ، بما فيه من قيم أبدية و كلية . ومعنى هذا ارتباط عالم تجاربنا بعالم معرفتنا وعالم أخلاقنا وقيمتنا .

• • •

وفي الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيت « الحياة والفلسفة » يقرر بوزانكيت بأن هناك صعوبة تتلاقى بإمكانية وصولنا إلى المطلق من خلال الصراعات والانقسامات التي نعيشها في حياتنا . ولكن الذي يجده بوزانكيت دائماً في ذهنه هو امتداد واتساع الأشياء التي يمتلكها مباشرة ، فنحن نمتلك اللحظات المحددة ، والإحساس البسيط بالعالم ، ولكننا نمتلك أيضاً من خلال هذه وتلك اليقين الذي يحيا في أعماق التجربة ، والروح ، والماهية المتعلقة بالكل ، ذلك الكل الذي يتضمن التغير والتحرك ومع ذلك لا يفقد وحدته و كليته .

وينهى بوزانكيت مقاله هذا الرائع بقوله « إن فاسفتي إذن ماهي إلا نسيج نظري للبناء ، الذي قادني إليه تجاربي ... » .



ب — مؤلفاته :

واقف كتب بوزانكيت في كل الميادين ، وألف في كل فروع الفلسفة وهذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا : -

المنطق بوصفه علم المعرفة

في ( مقالات في النقد الفلسفي )

1 — Logic as the science of knowledge.

نشرة ست Seth وهو لدين عام ١٨٨٣ .

Essays in philosophical Criticism.

2 -- Knowledge and reality.

المعرفة والواقع . نشر عام ١٨٨٥ .

3 -- Logic or the Morphology of knowledge.

نشر في مجلدين عام ١٨١٨ ( الطبعة الثانية عام ١٩١١ ) .

4 -- Essays and Addresses.

مقالات وأحاديث - نشر عام ١٨٧٩ .

5 -- History of Aesthetio.

تاريخ علم الجمال - نشر عام ١٨٩٢ ( الطبعة الثانية ١٩٠٨ ) .

6 -- The civilization of Christianity and other studies.

مدنية المسيحية ودراسات أخرى - نشر عام ١٩٠٢ .

7 -- Companion to Platos republic.

المرشد إلى جمهورية أفلاطون - نشر عام ٨٩٥ .

8 -- Essentials of logic.

أسس المنطق - نشر عام ١٨١٥ .

9 -- psychology of the moral self.

- نيكولوجية الذات الاخلاقية - نشر عام ١٨٩٧ •
- 10 -- philosophical theory of the state.  
• النظرية الفلسفية للدولة - نشر عام ١٨٩٩ •
- 11 -- The principles of Individuality and value.  
• مبدأ الفردية والقيمة - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٢ •
- 12 -- The value and destiny of the Individual.  
• قيمة الفرد ومصيره - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٣ •
- 13 -- The distinction between mind and its objects.  
• التمييز بين الذهن وموضوعه - نشر عام ١٩١٣ •
- 14 -- Three lectures on Aesthetic.  
• ثلاث محاضرات في علم الجمال - نشر عام ١٩١٥ •
- 15 -- Social and International Ideals.  
• المثل العليا الاجتماعية والدولية - نشر عام ١٩١٧ •
- 16 -- Some suggestions in ethics.  
• بعض الاقتراحات في الاخلاق - نشر عام ١٩١٨ •
- 17 -- Implication and linear inference.  
• التضمن والاستدلال التسلسلي - نشر عام ١٩٢٠ •
- 18 -- What religion is.  
• ماهو الدين - نشر عام ١٩٢٠ •
- 19 -- The meeting of extremes in contemporary philosophy.  
• التقاء الاضداد في الفلسفة المعاصرة - نشر عام ١٩٢١ •
- 20 -- Three chapters on the nature of mind.  
• ثلاثة فصول في طبيعة العقل - نشر عام ١٩٢٣ •
- 21 -- Life and philosophy.

الحياة والفلسفة ، وهو في كتاب « الفلسفة الإنجليزىة المعاصرة » ، نشره  
مويرهيد عام ١٩٢٤ .

22 - Science and philosophy and other essays.

العلم والفلسفة ومقالات أخرى - نشره مويرهيدور ، س . بوزانسكى عام  
١٩٢٧ بعد وفاة بوزانسكى .

كما قام بوزانسكى بنشر ، واشترك في ترجمة كتاب « لوتس والمنطق والميتافيزيقا  
Logic and metaphysics عام ١٨٨٤ » ، كما ترجم كتاب هيجل « مدخل إلى  
فلسفة الفن الجميل » ، In trodution to the philosophy of fine art  
عام ١٨٨٦ .

ج - مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الإنجليز إلى الأقسام الآتية :

القسم الأول : يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين التى كانت رائدة  
تلك الحركة ، ويمكن تسميتهم بالرواد منهم ستير لينج ( ١٨٢٠ - ١٩٠٩ )  
الذى قلنا عنه أنه بدأ بإدارة جريئة حاسمة بكتابه الضخم عن هيجل . وتوماس  
هل جرين ( ١٨٦٦ - ١٨٨٢ ) الذى كان أوفج وأنشط من واصلوا بناء المثالية  
على الأسس التى وضعها ستير لينج . واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية فى  
مذاهب أفلاطون وأرسطو ، ومن الأخلاق المسيحية ، ومن ميتافيزيقا باركلى  
المرتكزة حول فكرة الله ، ومن المثالية النقدية عند كانط . يقول فرانسوا هوا  
« ولقد قبل جرين المذهب الكائنالى » (١) ، والمثالية المطلقة عند هيجل . ولقد

---

(1) Houang, P. : Le neo-Hegeliansme, en englettere. La philosophie de Bernard Bosanquet. ch. premiere, p. 15.

ناهض جرين الانفصال والذرية وطالب بكنية العالم ووحدته .  
القسم الثاني : ويطلق على هذه المجموعة اسم الهيغيليون . ومنهم إدوارد كيرد  
( ١٨٣٥ - ١٩ ) الذي كان صديقا لجرين . وأهمية جرين توجع إلى نشره  
للحركة المثالية في جلاسجو عام ١٨٦٠ إذ جعل لها مركزين فويين ، الأول في  
أكسفورد والثاني في جلاسجو .

أما جون كيرد ( ١٨٢٠ - ١٨٩٨ ) شقيق إدوارد كيرد فكان لا هوتيا  
ومرأطا مرموقا ، ولكنه أدخل فلسفة هيغل في كتاباته وأهمها د مدخل إلى  
الفلسفة الالهية ، بل ، إنه دعا إلى الهيغلية من فوق منبر الكنيسة ، وكان له بدون  
شك نصيب كبير في تنافسها وتسربها داخل الدوائر اللاهوتية .

أما جون واطسن ( ١٨٠٧ - ١٨٣٩ ) أستاذ الفلسفة الاخلاقية في جامعة  
( كرينز ) في كندا فقط كان تلميذا للأشتون كيرد ، وكان أسكتلنديا مثلهما ، وإليه  
يرجع الفضل في الدعوة إلى المثالية في جامعة كوينز ، إذ أنه عرض الموقف المثالي  
هناك ، وتوسع فيه ، وقدم تعريفات بأبرز ممثلي الفلسفة المثالية الألمان .

أما وليام ولاس ( ١٨٤٤ - ١٨٩٧ ) فلقد كان ينتمي إلى الجيل الأول من  
تلاميذ هيغل . ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمي هيغل ومفسريه ، وساهم  
في محاضراته وكتابه ما يدور هام في تفسير المثالية الألمانية .

واقدم نيك ديفيد جورج ريتشي ( ١٨٠٥ - ١٩٠٣ ) صديقا شخصيا لجرين ،  
وتأثر بآراءهات جرين المثالية ، وفي عصره كان أرنولد توينبي ( ١٨٥٢ - ١٨٨٨ )  
يتناول مشكلات التاريخ ، وحاول ريتشي أن يحل مشكلة معقولة التاريخ ، أو  
حاول إقامة فلسفة التاريخ ، فتناولها في ضوء فلسفة التاريخ عند هيغل .



أما فلسفة السير هنري جونز ( ١٨٥٢ - ١٩٢١ ) فكانت ذات نمط مثالي هيجلي ، وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفاني والإخلاص الجريء ، وتلك الحماسة المتقدمة التي دعا بها إليها جونز .

أما جون هنري موير هيد ( ١٨٥٠ - ١٩٤٠ ) فقد تلقى تعليمه المثالي في مركزي الحركة المثالية وهما جلاسجو وكلية باليسول باكسفورد ، ودرس على كيرد وجرين على التوالي . ولقد استطاع موير هيد أن يحتفظ بحيوية ونضارة القوة الدافعة التي ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رغم كل التغيرات - بكل تمسك وأصالة ، ولقد أدى الطابع المرن ، الواسع الأفق ، لمثالية موير هيد أن يخفف حدة التعارض بين التعبيرات المختلفة عن الحركة المثالية ، وأن يجمع قوى المثالية في اتجاه واحد .

ولقد تابع جون أتيوارت ماكنزي ( ١٨٦٠ - ١٩٣٥ ) كيرد في اتجاهه المثالي ، ودار إلى نهاية حياة مولاهم العظيم له ، وكتب في كل الفروع الفلسفية إلا أنه لم يكن مقيساً نذهب فلسفي مثالي متكامل .

ويقول ريتشارد بيرمن هوارد ( ١٨٦٦ - ١٩٢٨ ) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبت من جميع أوجه نشاطاته الأخرى ، وأنه قد عاشها فعلاً ، وأدبها في كل وجه من أوجه حياته المتعددة ، فلقد كان فقيهاً مشرعاً وبرامانياً وسياسياً ، ومصلحاً جامعياً ، وفيلسوفاً ، وكاتباً . ونحن نلصق في جميع كتابات هولدين أقوى اعتراف في اللغة الإنجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول في كتابه " الطريق إلى الحقيقة ، pathway to reality " أن كل ما في هذه المحاضرات قد اقتبسته عن هيجل . . . . (١) .

أما السير جيمس بلاك ميل ( ١٨٧٢ - ١٩٤٠ ) فلقد ربط اسمه باسم هيجل ، ويقول عنه هورنليه في مجلة mind في المجلد السادس عشر ، إنه كان من نواح عديدة ، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب ، (١).

ولا يمكن أن نتجاهل هنا خلال طوافنا السكبه مع رواد المثالية الانجليزية جون الكسندر سميث ( ١٨٦٣ - ١٩٣٩ ) . فلقد تلقى تعليمه في أكسفورد ، وفي الكلية التي ظهرت فيها الحركة المثالية ، ولقد استمد الكثير من الافكار الهيجلية عن طريق برادلي وبوزانكيت .

القسم الثالث : ويطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين اسم فلاسفة المثالية المطلقة . وهم برادلي وبوزانكيت وجويكم . أما فرانسيس هريز برادلي ( ١٨٤٦ - ١٩٢٤ ) فلقد وضع لمذهب المثالي بطريقة خلاقة ، بل كان واحدا من أجرا المفكرين المثاليين الإنجليز .

ونحن نجد فلسفة برادلي الاخلاقية وهي مشوبة بنزعة هيجلية عارمة ، فيرى أن الغاية الاخلاقية هي قبل كل شيء اكتمال الذات وتحقيقها ، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف أو الإرادات أو الإحساسات الجزئية ، وإنما هي تتبدى منذ البداية بوصفها كلا واحدا أو منهجيا . فالذات التي تعرفها الاخلاق ذات أعلى ، ذات كلية ، تعلو على هذه الذات أو تلك . إن الإنسان الذي لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل عنه ، لا يستطيع أن يحقق ذاته الحققة أو الإرادة الخيرة .

هذه هي مجمل آراء برادلي كما يعرضها في كتابه « دراسات أخلاقية » ، أما

(١) Hoernlé : mind Journal, Volume 16, p. 549. (1907).

كتابه « مبادئ المنطق » (١٨٨٢) فيعد انقلابا في المنطق ، كما يعد ثورة عنيفة على المنطق التجريبي . و برادلي يبدأ بالحكم في منطقته ، لأنه يرى أن الحكم لا التصور هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصلية للفكر . والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ماهي عليه مهما تغيرت المعطيات ، وهي ذلك الجزء من مضمون الشعور الذي أوقفه الذهن وأخرجه بالتالي من مجال الزمان . ومع ذلك فبرادلي يقصى علم النفس من مجال المنطق : وهو يعرف الحكم بأنه هو الفعل الذي يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك) إلى واقع متجاوز لذلك الفعل ، (١) .

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلي ، فالحكم أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أي إلى المادة الحسية ، كما يبدأ بصورة بسيطة أولية في التجربة الحسية ، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئيا أساسا عقليا . وهذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهي الحكم ، إذ أن برادلي يؤكد أن الصور البدائية للاستدلال تنامي في البدايات الأولى للحكم الصريح وهو قطعا سابقا منطقيا على الاستدلال الصريح وإن يكن الإثنان معا وجهين لعملية واحدة .

يرى برادلي أننا حينما نحلل الاستدلال ، فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة : المبادئ ، وفعل العقل في الاستدلال ، والنتيجة . ولقد قام بوزانكيت بنقد كتاب برادلي ونشر كتابه « أسس المنطق » ، وأخذ برادلي الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت « أسس المنطق » ، وعدل كتابه في الطبعة الثانية والأخيرة له بتعديلات استقامها من بوزانكيت . و برادلي يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى تحفظ .

---

Bradley. F. H. ; principles of logic. Book, II. Part I (١)  
II. p. 265.

وفي مجال الميتافيزيقا نجد كتاب برادلي الشهير «المظهر والواقع» . وهو يحدثنا في هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا هما الأولى : طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر والثانية : تصورهما العقلي للعالم بطريقة كلية .

وبالنسبة للمهمة الأولى الميتافيزيقا ، نجد أن برادلي يعرف الواقع Realty بأنه ما يقابل المظهر من جميع النواحي بحيث لا يكون علينا ، لكي نعبر عن طبيعته كما تصورهما برادلي إلا أن نستعيض عن الصفات السالبة التي ترتبط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية . وهذه الصفات السالبة هي أن هذا المظهر ليس الظاهري phenomenal ، كما أنه ليس أي مجال محدد للوجود أو الفكر مميّزا عن أي مجال آخر . والمظهر ليس كلياً ولكنه علائقي Relational مفكك وتسرى عليه الصيرورة والتغير ، وهو سلب للبعث والقيمة ، كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر . أما الواقع فهو ما خلب من التناقض وهو وحدة وكلية واستقرار وانسجام ، كما أنه شامل لكل شيء ، وهو حقيقة كاملة ، وبالاختصار هو المنطقي .

إن كل ما يحتمل التناقض هو مظهر ، وأذلك فإن برادلي في دوائه الديكالكتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية ، الشيء والصفة ، والكيف والإضافة ، الزمان والمكان ، الحركة والتغير والتعاقب ، العلية والفعل والاتعمال ، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعي ، والخطأ والخير والشر بل الدين والله ولا يتبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية ، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر . وهنا يعود برادلي ويقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدوا متعززين ، ولكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر ، إذ المظهر - رغم كل شيء - شيء ما ، وليس عدما ، ولذلك ينبغي أن ينتمى إلى الواقع على



نحوما . ومن جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو في ذاته وبذاته وإلا لكان هداما . فمن الواجب - تبعا لهذا - أن يشتمل الواقع على المظهر على نحوما .

وعلى هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر في حاجة إلى الواقع لكلمة ذاته وأن الواقع في حاجة إلى المظهر ليجعل لذاته مضمونا وواقعية . أما كيف ينتهى المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة ، وكيف يحتاج الواقع إلى المظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحة لدى برادلى :

أما برنارد بوزانكيت موضوع دراستنا فنكتفى الآن أن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفة وسط ذاك التيار المثالى . لقد تعمق برادلى ، أما بوزانكيت فقد أصل المذهب المثالى وبين ارتباطاته بكمافة النواحي السياسية والأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية ، فجاء مذهب كاملا غاية التكامل ، تاما في أنقى مستوى فكري مر الينام والكمال . وسوف نرى في خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكريا وتطبيقا .

ويبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جويكم (١٨٦٨ - ١٩٢١) . ولقد اهتم جويكم بنظرية الحقيقة ، وضعها على أساس المذهب المطلق عند كل من برادلى وبوزانكيت . والحقيقة عنده نسقية وترباعية وليست هي التطابق بين الفكر والواقع ، أو التصوير الفكري للواقع أو صورة منسوخة عن أصل خارجي ، كما أنها ليست تسجيلا للأشياء مستقلة عن الشعور ، علاوة على أنها لا يمكن إدراكها إدراكا حسيما مباشرا . إن الحقيقة عنده تعهدى لنا خلال النسق ، فإى قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح ، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها إلا إذا نظر إليها في ضوء النسق ، والحكم يرتبط بفكره النسقية هذه .

وهذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما ستهين ذلك أثناء عرضنا  
لفلسفة بوزانكيت . ولا يعزى لذلك لجويكم أى فضل اللهم إلا فى توديده لأراء  
برادلى وبوزانكيت على وجه خاص .

\* \* \*

وبعد تلك المرحلة من تطور المثالية الإنجليزية ظهرت أقسام أخرى أقل  
شأنا من تلك التى ذكرناها ، فظهر ما كتجارت ( ١٨٦٦ - ١٩٢٥ ) - مذهب  
الكثرة ، وظهر باتيسون ( ١٨٥٦ - ١٩٣١ ) بمذهب المثالية الشخصية ، وسار  
على منواله جيمس سث ( ١٨٦٠ - ١٩٢٤ ) و سورلى ( ١٨٥٥ - ١٩١٥ ) و راشدال  
( ١٨٥٨ - ١٩٢٤ ) ، كما ظهر أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مثل  
جيمس وورد ( ١٨٤٣ - ١٩٢٥ ) وكلمنت وب الذى ولد عام ١٨٦٥ و الفرد  
إدوارد تيلور ( ٨٦٩ - ١٩٤٠ ) و وليام تميل ( ١٨٨١ - ١٩٤٤ ) . وهناك  
مفكرون قرييون من المثالية : مثل لورى ( ١٨٢٩ - ١٩٠٩ ) و دوجلاس فوست  
الذى ولد عام ١٨٦٦ و بأكس ( ١٨٥٤ - ١٩٢٦ ) و هورنليه الذى ولد عام  
١٨٨٠ ، و هربرت وادن كار ( ١٨٥٧ - ١٩٣١ ) و مرتس ( ١٨٤٠ - ١٩٢٢ ) .

ومع أن متس يضع برادلى وبوزانكيت ضمن فلاسفة المثالية المطلقة إلا أن  
فرانسوا هوا يضع بوزانكيت وبرادلى فى عداد الفلاسفة الهيجيليين أى يضعهم فى  
قسم مخالف ، بل يقوم باعداد كتاب عن بوزانكيت يظهر من عنوانه وهو  
« الهيجيلية الجديدة فى انجلترا - فلسفة برنارد بوزانكيت » أن بوزانكيت إنما  
يعد فيلسوفا هيجيليا مرتبة فى ذلك هى نفس مرتبة الفلاسفة الهيجيليين أمثال  
كبرد ورواطسون وولاس وريتش وجونس وغيرهم متناسيا أن هؤلاء كانوا

مرددين فقط لهيجل ، ولم يكن لاي منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي مترابط .

\* \* \*

هكذا كانت الحركة المثالية في انجلترا ، عارمة ، متدفقة ، وثرية . وهكذا تبين أن من بين هؤلاء جميعا ظهر اثنان ، وضعنا لنا نظرية مثالية متكاملة الاولى هو برادلي والثاني هو بوزانكييت . ومع أن الكثير من مؤرخي الفلسفة قد وضعوا برادلي في مرتبة أعلى وأن بوزانكييت كان مجرد تابع لبرادلي ، إلا أنني سوف أثبت أن بوزانكييت أقام فلسفة متكاملة ، ووضع لنا مذهبها مثاليا شاملا لايسير في نفس مسار آراء ومصطلحات برادلي . إن برادلي نفسه يقول لنا إنني مدين في المنطق لبوزانكييت ، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مشمرة في الآراء كان برادلي ( هو المستفيد منها في أحيان غير قليلة )<sup>(١)</sup> كما يقول متس .

---

(١) متس . نوجة فؤاد ركيا . الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني .





الفصل الثاني  
المنطق المثالي عند بوزانكيت  
\* \* \*



## الفصل الثاني

### المنطق المثالي عند بوزانكي

« مقدمة : من المنطق الصوري إلى المنطق الرهزي :

إن المنطق المثالي البوزانكي ، يستند على دعائم مخالفة تمام المخالفة لتلك الدعائم التي قام عليها المنطق الصوري والتي يقيم عليها الآن المنطق الرهزي . وعلى ذلك فقبل أن نتناول المنطق المثالي عند بوزانكي ، بالدراسة والتحليل ، فها هنا أن نعرض في عبارة سريعة وتاريخية للمنطق الصوري وتطوره إلى أن أصبح منطقاً رمزياً في العصر الحديث . وبدیهی أن بین هذين النوعين من المنطق منطقاً تجريبياً ومنطقاً واقعياً ومنطقاً برهانياً إن صح أن نقول أن للواقعية والبراهمية منطقاً . ونحن لن نعرض هنا لهذا النوع من المنطق ، إذ يكفي أن نعرف أن المنطق المثالي ان يتفق على الإطلاق - ولدواعي فلسفية وميتافيزيقية - مع أى اتجاه واتبعي ساذج ، أو برأسمالي نفقي أو تجريبي مادي .

• • •

لقد كان لأرسطو الفضل في وضع أصول المنطق الصوري ، ذلك المنطق الذي جرد القضايا من مادتها الكثيفة ووضعها في إطار صورة الموضوع - المحمول ، تلك القضية المجردة التي صورتها أوروب اعتبرها أرسطو قضية بسيطة ، كما اعتبرها أيضاً الوحدة التي ينتهي أو يتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا تركيبات تتكون من قضية أو أكثر ، ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها اتصل في النهاية إلى تلك القضية البسيطة وعلى ذلك ، القضية البسيطة عند أرسطو أي

القضية ذات الموضوع والمحمول هي الوحدة الأولية التي تتألف منها أية عملية فكرية أيا ما كانت ، (١) .

والواقع أن أرسطو كانت له نظرات قيمة جدا فيما يتعلق بموضوع المنطق ومنهجه والفرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطاق كلمة التحليل أي المنطق ، على تحليل الاستدلال والاستنباط محصورا في القياس إلى أشكال وضروب ، ثم مد اطلاق الكلمة بحيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة والنقد الذي يوجه إلى أرسطو من وجهة نظر اللوجستيقا الحديثة أو المنطق الحديث الذي كان لا يبتز الفضل في تدعيمه وتأكيده ، إنما يرجع لا لأن أرسطو حصر موضوع المنطق في الاستنباط وقوانينه ، فهذا هو موضوع المنطق المعاصر ، وإنما هو في حصر الاستنباط كله في القياس وحده ، ولم يتنبه إلى ضرورة التوسع في تحليل الاستنباط بحيث نرى قوانين أخرى لا تمت إلى القياس بصلة مثل المساواة ، أكبر من ، أصغر من ... الخ .

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطو بين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة ونخص تحليلاته الأولى بالصورة التي هي صورة الاستنباطات ، ورأى القضايا كلها في صورة واحدة هي صورة الموضوع - المحمول . وتكفي نظرة واحدة في تحليلاته لبيان مدى اهتمامه بإبراز الصورة في نقائها التام ، حين حاول اتخاذ الرموز للدلالة على حدود القضية القياسية وهو ما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة . إلا أن رموز أرسطو كانت ناقصة إذ أنه رمز فقط إلى المنغيرات المنطقية Logical variables مثل أ ، ب ، ج ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية

---

Morris & Nagel . An introduction to logic and Scientific (1)  
method. P. 33.



logical constants مثل إذا...، إذن، كل، بعض... الخ، ولكنه مع رموز الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة منطوقية هي دالة قضائية propositional function وليست قضية محدودة ذات معنى قاموسي، ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضع لثوابتها رموزا.

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطو أن المنطق ينتسب بطبيعته إلى مجموعة العلوم البرهانية Demonstrative sciences. ولكن أرسطو لم يتوسع في هذه الفكرة ولم يقيم الدليل عليها كما أقامه في الهندسة. وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض منه عند أرسطو، فهو، تمنع من أن يكون المنطق صناعة أو صناعة وعلم أو علما معياريا وإنما هو علم نظري أى نسق استنباطي كالهندسة. ولذلك سماه أرسطو علم التحليل.

والسؤال الآن هو: هل يمكن أن نعتبر القضية الخلية البنية الـ بها أرسطو والتي صورتها عنده هي أ هو ب قضية تحليلية؟ الواقع أننا يمكن أن نعتبرها كذلك لأنها لا تتكون إلا من موضوع تحمل عليه محاولات معينة لاستنتاجها أو استدلالها من مجرد النظر في ذلك الموضوع دون سيطرة إلى معيار خارجي يحدد صدقها أو كذبها، فالقضية الخلية الارسطية هي تحليلية من حيث أنها قضية بسيطة تنحل لايها جميع التاليفات والقضايا المركبة. ولكن قمة أمر يجب أن نذكره في الحسبان وهو أن أرسطو « جعل موضوع تلك القضية كليا مثل كلمة «إنسان» مثلا، وهذه الكلمة ذاتها أو ذلك الموضوع في حد ذاته يمكن أن نتناوله بالتحليل فتبين فيه أفرادا مختلفين من البشر منهم من قننى ونحبه ومنهم من يحيا ومنهم من سيظهر في الوجود إلى آخر الدهر» (١).

---

(١) زكي نجيب محمود. نحو فلسفة علمية: ص ٢٠ - ٢٢.

لفضل أوسطوا إذن يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية وإن كانت قضاياها الخلية تحتوي على حدود كلية يمكن أن تنحل إلى أبسط منها. ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهو أن الرواقين توصلوا إلى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الإطار من جهة ومن حيث احتواء القضية على حدين كلامي جزئي من جهة أخرى.

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطي هجوما عنيفا خصوصا من ناحية احتواء القضية الخلية على الحدود الكلية، وذهبوا إلى القول بالحدود الجزئية أو المخصوصة، فزعموا الرواقى وكريزيب وغيرهما من الرواقين أكثرها من الكتابة فى الأمراض ومن ثم جاء اتجاههم التجريبي الذى، انعكسه اننا نظريتهم فى المعرفة وهى النظرية التى يقوم عليها منطقهم.

فهم يقولون إن المعرفة تأتى من الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجى، ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآتية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذى هو تعبير عنها بكل ما هو فيها من جزئى وشخصى. وقد استخدموا لاسم الإشارة وضمير الإشارة مثل هذا، بنية مزيد من الحذر والتحوط وحتى لا يقعوا فى أى حد كلى.

والمنطق الرواقى من ناحية ثانية لا يكتفى بتسجيل الحقائق الجزئية أو الشخصية أو الذرية على حد تعبير رسل فى قضايا مفيدة مبعثرة بل هو يستنتج من واقعة شاهدة حالة واقعة أخرى يمكن أن تشاءد، وذلك بواسطة كلمات مثل إذا، أو، و، ولأن، ... الخ وأهم القضايا التى تهمننا من وجهة نظر اللاوجستيقا أو المنطق المعاصر هى :-

(١) القضية المنفصلة التي تربط واقعتين بكلمة « أو » ، ومثال الرواقين هو « هي نهار أو ليل » .

(٢) القضية المتصلة التي تربط واقعتين بكلمة « و » ، ومثال الرواقين « هي نهار وهي ليل » .

(٣) القضية الشرطية التي تربط بكلمة « إذا » ، واقعتين أحدهما المقدم وهو الشرط وآخرهما التالي وهو المشروط ومثالهم « إذا هي نهار فهي مضيئة » .

ولقد حاول مؤرخو المنطق رد المنطق الرواقى رغم استقلاله إلى المنطق الأرسطى ، فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحلية ، ولكن عندما طبق لينتزر العمليات الرياضية كالجمع والضرب في معالجة الأمور المنطقية ، ثم لما اتضح أن كلمات مثل ( أو ) ( و ) ( إذا ) إنما تشير إلى علاقات بين القضايا الذرية ، وأنه ينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الثوابت ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية ، وأن هذين النوعين من القضايا أى الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التي هي موضوع القسم الأول من اللوجستيقا - نقول لما اتضح كل هذا .

تكشفت العلاقة الوثيقة بين المنطق الرواقى واللوجستيقا التي أسهم في تدعيمها لينتزر الأمر الذي جعل للمنطق الرواقى الصدارة في العصر الحديث والذي أدى إلى تفوقه على المنطق الأرسطى . وسنرى أن لينتزر لا يرى أن القضية الحلية الأرسطية هي القضية التحليلية لأنها تحتوى على حدود كلية ، إذ القضية التحليلية في لينتزر تحتوى على حدود جزئية كما هو الشأن في المنطق الرواقى ، عبارة أدق إن القضية التحليلية عند لينتزر تشير إلى موضوع جزئى يتضمن محولاته .

ولقد نهج المهريسون في هذا الصدد النهج الأرسطى ، فاهتموا بالشكل الخارجى للقضايا وخصوصا القياس ، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية ،

فثبته منطق أرسطو وأصبح عقيما مجددا غير منتج ، الامر الذى أدى إلى الثورة على هذا المنطق فى عصر النهضة وفى بداية القرن السابع عشر أى فى بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت .

• • •

وأينا أن أرسطو خصوصا فى تحليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية ، ويرمز إلى القضية الخلية وهى القضية البسيطة غناه بالصورة أهورب ، ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص ، إذ أنه لم يرمز إلى الثوابت علم الاطلاق . ورأينا أن المنطق الرواقى هاجم الحدود الكلية التى تظهر فى القضية التحليلية الارسطية وأشار إلى ضرورة كون حدود القضية جزئى وشخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية تماكى قدر الإمكان الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين . ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضية ومنهجها ؟ (١) .

يقول ديكارت إننا لنتمكن من ذلك باستخدام الرمز أولا فى المنطق الصورى كما هو الشأن فى الرياضة ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هو المهم ، إذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطو نفسه والفلاسفة الرواقين وريمووند ليل . وإنما المهم وهذه هى الخطوة التالية التى تمكن المنطق الصورى من أن يصبح يقينيا وواضحا ودقيقا كالرياضة - نقول إنما المهم - هو استعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا ، أى لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .



هذا واصطلاح التحليل عند ديكارت يعنى الانتقال من المركب إلى البسيط أو من الكل إلى الأجزاء أو من المعقول بغيره إلى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكارت يأخذ على عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها ، وتقسيم هذه المشكلات إلى أبسط منها وهكذا ، إلى أن نصل إلى المبادئ البسيطة التي لا تقبل القسمة . فن بين القواعد الاربعة التي ذكرها ديكارت في المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين : —

« أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه . »

« أن أسير بأفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كي أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا ... » (١) . والتحليل الديكارتي بهذا النحو الذى شرحناه إنما يقوم على مساهمة مؤداها بأنه ليس فى المركب أكثر مما يكون فى عناصره البسيطة ، كما أن التحليل عنده « هو الوسيلة التى لا غنى عنها للوصول إلى تلك الطبائع البسيطة التى يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلا ، أو الرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا كمون النار فى الحجر الصوان والى هى أسس كل علم ، ومصدر كل الوضوح » (٢) .

وديكارت يستخدم الحدس والاستنباط ، والحدس عنده هو « الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها العقل بعض الحقائق ، ويوقن بها يقينا لا سهيل إلى دفعه » (٣) أما الاستنباط فهو « قوة تفهم بها حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقه أخرى ،

(١) محمود الحضرى . المقال عن المنهج ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) عثمان أمين . ديكارت ص ١٠١ .

(٣) نفس المرجع ص ٨٧ .

وهو فعل ذهن بواسطة فستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تازم عنه .  
فهو عملية نقلنا من حد إلى حد يليه مباشرة وضرورة ، (١) .

وعلى هذا النحو يكون ديكارت قد سعى إلى منهج جديد يستبعد فيه القياس  
الارسطي ، ويستخدم الحدس الذي يعتمد عليه المنهج الرياضي والذي « يبدأ  
بالافكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات ، فيتقدم من أبسط الحقائق  
ويتدرج إلى أعقدها ، (٢) ويساعده في ذلك الاستنباط الذي يوضح كيف تتمتع  
الطبائع البسيطة ، وعلى أي نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية  
وهذا هو طريق التقدم في المعرفة ، (٣) .

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطو في ضرورة تحليل ماهو مركب لكي نصل  
إلى ماهو بسيط ، إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو : -

الأولى : إن القياس الارسطي أو الاستدلال القياسي لا يؤدي إلى معارف  
جديدة ، والأفضل استخدام الاستدلال الرياضي .

الثانية : إن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الخلية وحدها ذات  
الموضوع والمحمول . وإنما على كل قضية لا تحتوي على شيء أكثر مما يكون في  
عناصرها البسيطة .

• • •

أما لينتز فلقد سعى ماوسمته الخيلة إلى إيجاد هجاء عام يستخدم فيه المنهج  
الرياضي ، وينطبق على جميع المعارف والعلوم . وهو يسمى محاولته هذه بالهجاء

(١) نفس المرجع . ص ٩٠ .

(٢) نفس المرجع . ص ٩٠ .

(٣) نفس المرجع . ص ١١٢ .

العام أحيانا وباللغة العالمية أحيانا أخرى وبفن التركيب أحيانا ثالثة وبفن الاختراع أحيانا رابعة . وهى جميعها تهدف إلى تحليل المركبات إلى أجزائها البسيطة ، والتعبير عن تلك البسائط بالرموز .

وقد ترتب عن ذلك الهجاء العام أو فن التركيب أن توصل لينتشر إلى أفكار رئيسية أهمها : -

١ - من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة بعملية تشبه تلك التى نصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للأعداد .

٢ - يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا مارتبنا البسائط .

٣ - لا يوجد إلا عدد قليل من الأفكار البسيطة ، ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .

٤ - يجب الرمز إلى الأفكار البسيطة برموز بسيطة ، وإلى الأفكار المركبة برموز مركبة .

٥ - التفكير يتكون من إمادة اللثام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط (١)

. . .

وكانت محاولات من يسمون بجبري المنطق مثل بول وغيره سائرة فى نفس هذا الاتجاه إذ أنهم رمزوا للحدود المنطقية برموز جبرية وأخيرا نحن نجد أمامنا رسل يضع مع هوايتهم منطقا رمزيا صارما ، يستخدمان فيه رموز الرياضيات الإشارة إلى حدود المنطق كما يرمزان فيه إلى الثوابت رزهما إلى المتغيرات ،

فنشأ عندهم المنطق الرمزي . وهناك الآن المئات من أنواع المنطق الرمزي كلها  
تتداول جاهدة تطبيق المنهج الاستنباطي الذي يعتبر التضمن الأساس الأول له ،  
والذي يبدأ بمجموعة من البديهيات والتعريفات ثم يستنتج منها مسائل القضايا .

\*\*\*

### صعوبة المنطق كما يراها بوزانكيث :

يقول بوزانكيث في بداية محاضراته الأولى في كتابه «أسس المنطق» بأنه ليس  
هناك علما أصعب من علم المنطق ، ويرى أننا يجب أن نناقش طبيعة هذه الصعوبة  
لا من ناحية كونها مدعاة للحيرة وللتعقيد ، ولكن من ناحية كونها أمرا له  
أهميته وإثارته .

إننا نجد في معظم العلوم وحتى في العلوم الفلسفية حوافر مستمرة تشد انتباه  
الإنسان ، وتثير إحساساته وشغفه ، كما أننا نجد فيها جدة مستمرة ، وإثارة  
دائمة لاهتمامات الإنسان ومتطلباته . أما في الفلسفة وخصوصا في المنطق فإننا  
لا نجد قايلا من هذا ، فأستاذ الفلسفة من مقررات حتى الآن يتحدث عن أشياء  
عامة ، ويدعو سامعيه للتفكير فيها بطريقة خاصة وبوجهة نظر غير عادية وبذلك  
فهو يطلب منهم مجهودا جديدا بدون أن يمددهم بأية اهتمامات أو إثارات حسية  
تعود عليهم بالنفع أو الإشباع في حياتهم اليومية .

إننا هنا - كما يذهب إلى ذلك بوزانكيث - نقرب الأساس المألوف وتتناوله  
بعمليات غير مألوفة ، ولكننا من جهة أخرى لووسع أفقنا الفكري ، وتناول  
اهتمامات أخرى من نوع خاص . ومع ذلك - يقول بوزانكيث - فهناك صعوبة  
عاتية حتى بالنسبة إلى الطلاب المتمرسين في متابعة ودراسة مسائل عقلية محددة  
لا توجد فيها إثارة الجديد ولا اهتمامات خاصة بالحياة الإنسانية . وهذا هو  
ما يجعل المنطق أصعب علم من بين جميع العلوم :



ويذهب بوزانكيت إلى أننا يجب أن نجابه هذه الصعوبة بكل صلاية وجسارة ، ومن ثم فيجب أن نبعد عن ذهننا باديء ذي بدء كل ما كنا نجده في الكتب المنطقية القديمة من أحاييل وحيل وحجج مشيرة للسخرية فبوزانكيت يقول « ليس لدى النية لأن أتحدث عن هذه » (١) . وما دام بوزانكيت لن يتحدث عن مثل هذه الأمور بل يبدأ بأفصائها وإيمادها فلا بد أنه سيبدأ من نقطة أخرى ، وهو يقول في هذا الصدد « إن ما آمل فيه فقط - في إيقاظ الاهتمام المنطقي الحقيقي بالنسبة لأي فرد لا يكون موضوع المنطق مألوفاً لديه - هو أن أعرض هذا الأمر بصورة وصفية وأن أحاول أن أقيم أمامك بصورة محايدة وكاملة ماهية هذه المشكلة التي تواجهها المعرفة » (٢) وعلى هذا النحو يصبح من الممكن أن نقول أنه سيكون لدينا شيئاً نظرياً أصيلاً منبثقاً من فحصنا للتفسيرات المتعددة والخاصة بالوسائل التي يمكن عن طريقها حل هذه المشكلة يوماً بعد يوم . ومثل هذه التفسيرات تسمى بعلم المنطق .

\* \* \*

#### مشكلة المنطق متى وجهة نظر بوزانكيت :

إذا كان علم النفس يعالج مجرى الأفكار والشعور . فإن المنطق يعالج البناء العقلي للحقيقة ، ولحسن المشكلة الهامة هنا هي : كيف يمكن للمجرب الخاص بأفكاره وشعوره أن يتخفى في داخله على عالم من الأشياء والأشخاص لا يكونوا بالضبط في عقله ؟ ولكي يجيب بوزانكيت على هذا السؤال نجده يتناول العالم كإرادة وفكرة ، ويبدأ بمناقشة العالم كفكرة . « فالعالم فكرة لي ، حقيقة قالها

Bosanquet, B. : The essentials of logic -- Lecture I, p. 3. (1)

Ibid. , p. 3,

(2)

شوبنهاور ، وهى حقيقة صالحة لكل شيء يحيا ويعرف ، مع أن الإنسان وحده هو القادر على تمثيلها بشعوره وبأمله المجرد ، وإذا فعل هذا حقيقة ، فإنه يصل إلى الحكمة الفلسفية .

وعلى هذا النحو يصبح واضحا للإنسان أن ما يعرفه ليست هى الشمس أو الأرض ولكن ما يعرفه هو العين التى ترى الشمس واليد التى تلمس الأرض ، فالعالم المحيط بالإنسان إذن ليس إلا فكرة بمعنى أنه مجرد علاقة مع شيء آخر وهو الشعور أى الإنسان ، ومن ثم فليست هناك حقيقة ، أكثر تأكيداً ، وأكثر استقلالاً عن كل ما عداها ، وأقل حاجة إلى برهان من تلك التى تقول : إن كل ما يوجد فهو من أجل المعرفة ، ومن ثم ، فإن هذا العالم بأكمله هو فقط موضوع بالنسبة إلى ذات ، أو إدراك بالنسبة لمدرِك أو فى كلمة واحدة هو فكرة . وهذا أمر واضح وحقيقى بالنسبة إلى الماضى والمستقبل فضلاً عن الحاضر ، والنسبة إلى البعيد كما هو بالنسبة إلى القريب ، لأنه أمر حقيقى بالنسبة إلى الزمان والمكان نفسيهما التى تقوم التحديدات بالنسبة لهما . وكل ما ينتمى إلى العالم أو يمكن انتهاؤه إلى العالم إنما هو بلا محالة مشروط بالذات ويوجد فقط من أجل الذات ، فالعالم فكرة . (١)

ولكن ما الذى نعنيه بالعالم كفكرة ؟ إن قولنا بأن العالم مجرد تماقب للضوء التى تمر أمامنا أو التى توظف شعورنا كما يحدث بالنسبة إلى الأحلام ليس هو العالم . إن العالم كفكرة يعنى أنه نسق مترابط من الأشياء والأشخاص يدرك على أنه نفس الشيء بالنسبة إلى الفرد فى أوقات مختلفة . وبالنسبة إلى العقول

المختلفة في نفس الوقت ، ويوجد بالنسبة إلى الفرد في الوسط الشغوري له (١) أى في عقله .

ونحن لانستطيع أن نتوقف عند هذا الحد ، وإلا لواجهتنا صعوبة حقيقية ، فإذا كانت أجزاء عالمنا مرتبطة بعضها ببعض الآخر فإنها ليست بالضبط معتمدة علينا أى على تغيرات شعورنا ، فنحن نعتبر هذه الأجزاء مستقلة عنا بمعنى أن حضور أو غياب إدراكنا لا ينتج عنه أى اختلاف في العالم ، وهذه هي حالة العقل التى نحياها عمليا سواء أ كنا فلاسفة أم عامة (٢) . ولكن هل العالم مستقل عنا ؟ أم أنه لا يوجد إلا داخل عقولنا ؟ أم أنه لا هذا ولا ذاك ؟ هنا يقرر بوزانكيت أن هناك ثلاثة اتجاهات أو مواقف في هذا الصدد وهى :

#### أولا : موقف الذوق العام :

د. بيقور بأن الأشياء تؤثر في بعضها البعض ولكن مجرد حضور أو غياب إدراكنا لا يؤثر فيها ، (٣) . فن النساحية العلمية يجب ألا تعالج الأشياء التى لا تكون مدركة بمقولنا بنفس المعنى الذى نعالجها فيه وهى مدركة بهذه العقول هذه هى الفكرة الأولى أو المسئلة الأولى لما هو موضوعى ، فاهو موضوعى بهذا المعنى الأول يعنى الاستقلال عن شعورنا لأغراض عملية .

#### ثانيا : موقف نظرية الذوق العام :

وهو يقبل التحديد بين الأشياء وبين العقل ويرى أن الأفكار توجد داخل

Ibid p. 7.

Ibid :p7.

Ibid ; p. 8.

(I)

(٢)

(٣)

رؤوسنا ، وأن الموضوعات توجد خارج هذه الرؤوس ، (١) . وأنه إذا كان علينا أن نقيم المعرفة فيجب أن تتمثل الموضوعات داخل رؤوسنا ، وهذه تأتينا عن طريق الحواس . ومن ثم فيصبح لدينا تكوينان متشابهان للعالم ، أحدهما خارج رؤوسنا وهو الحقيقي ، والآخر داخل رؤوسنا وهو يشبه الأول ولكنه يكون أقل كمالاً منه ، وهذا العالم الأخير هو عالم مثالي أو عقلي . ونظرية الذوق العام هذه تتفق مع موقف الذوق العام في أنها تسلم بأن هناك عالماً لا يؤثر فيه إنسحاب شعورنا الفردي ، ولكنها تختلف مع هذا الموقف في تأكيدها بأن طبيعة العالم هي سواء أبتعد عنه الشعور أو كان داخله فيه ، فالعالم في شعورنا ذاتي وخارج شعورنا موضوعي ، والعالم الذاتي هو صورة غير كاملة للعالم الموضوعي .

#### ثالثاً : موقف النظرية الفلسفية :

وهو يرى أن ماهو موضوعي مستقل عن شعورنا بمعنى أنه هو ذلك الذي نضطر لأن نفكر فيه لكي نجعل شعورنا متوافقاً معه ، وما نضطر للتفكير فيه ، غير محدد في دلالاته بالنسبة لفكرنا أو بالنسبة للفكر بوجه عام . ويرى بوزانكيت أننا يجب أن نقرب أفكارنا هكذا رأساً على عقب في المنطق وأن نتخيل شيئاً مثل هذا الأخير ، أي موقف النظرية الفلسفية ، ويقول شارحا ومفسراً فكرته : يجب أن نعتقد بأن لكل منا بنورا ما دائرية مغلقة عليه بمفرده ، وأنها متحركة ومرنة وتتبع الفرد الموجود بداخلها حينها يذهب ، وأن الأشياء والأشخاص المصورين فيها متحركين ومتفاعلين مع بعضهم البعض ، وكل هذا إنما يكون في البنورا ما وليس وراءها ، كما يجب أن نعتقد علاوة على هذا بأن الفرد لا يستطيع أن يخرج من هذه البنورا ما كما لا يمكن أن يدخل إليها فرد آخر .



ولكن هل كل بنورامات الافراد متشابهة ؟ والإجابة : لا فليست هذه  
البنورامات متشابهة تماما ، فكل واحدة منها تكونت على مركز مختلف ، إذ أن  
كل شخص يختلف عن الآخرين بالـكيفيات الشخصية وبموقفه تجاه النقاط  
والعمليات التي تحدد صورته ، ومن ثم فكل منا يرسم لنفسه صورة من الموضع  
الذي أقفلت فيه البنوراما عليه ، وهو يرسم باستمرار ويعيد رسم هذه الصورة  
لا ينسخها من شيء أصلي ، ولكن بترتيبها وبتكلة الصور الغامضة ، ويتلوين  
ما يبدو شاحبا على جدرانها . والآن فإن هذه البنوراما الخيالية التي لا يستطيع  
أن يهرب منها الفرد ، وقوانينها التي ماهى لإقوانين خبرتها هي ببساطة عقله  
الخاص منظورا إليه على أنه مخزى أو عالم ، أما جسده وعقله منظورا إليهما على  
أنهما أشياء فهما داخل البنوراما مثل سائر أجساد وعقول الناس . وعلى ذلك  
النحو يكون العالم كله - بالنسبة لكل منا - هو مجرى شعورنا ، وذلك إذا  
اعتبرنا العالم نسقا من الموضوعات التي نضطر لأن نفكر فيها .

ويقرر بوزانكيت أن العقل باعتباره بمجموعات من التقوآت والمنعنيات إنما  
يكون مادة تماما كالجسم ، أما العقل باعتباره حاويا للتمثيلات المختلفة فهو شيء  
آخر ، لأنه سيحوى حينئذ العالم . وهنا يعطينا بوزانكيت مثالا آخر يفسر فيه  
ذلك التضاد الغريب بين عقلي كنسق يعمل ويلاحظ الخارج وينتمى إلى بدني  
وبين نقلي كحاو للتمثيلات التي تتضمن ذاته والقول الأخرى والعالم بأجمعه  
كموضوعات فيقول : إنما إذا نظرنا إلى الميكروسكوب باعتباره مكونا من  
عدسات ومرآة وأسطوانة وغير ذلك ، فإننا بذلك نشبه أولئك الذين ينظرون  
إلى العقل على أنه جسم ، ويتمكدون عن أجزائه وتفصيلاته ، أي أنهم يعتبرونه  
شيئا من الأشياء الأخرى . أما إذا نظرنا في الميكروسكوب من خلال أسطوانته  
فإننا سوف لا نرى عدسات أو مرآة أو الأسطوانة ذاتها ، وإنما سنرى مجالا

كبيرا ، أى سنرى كل ما تقع عليه أعيننا من خلال رؤيتنا فى الميكروسكوب .  
والناظر بالأسلوب الآخر يشبه كل واحد منا يريد أن يتأمل عالمه وأن يعرفه  
ويدركه .

ولإذن فهناك فرق بين اعتبار العقل شيئا كالجسم ، وبين اعتباره حاويا ومدركا  
للعالم وممثلا له . إن العقل يقول بوزانكيث د حينها يلاحظ مباشرة بحاله من  
الموضوعات ، لا يستطيع أن يلاحظ أجزاءه ، وحينما يعود إلى ذاته - كما نقول -  
لا يلاحظ فقط إلا جزء من ذاته ، (١) بمعنى آخر يفرق بوزانكيث بين العقل  
المادى الذى يحتوى على أجزاء مادية ، وبين العقل الحساوى على الإدراكات  
والتمثيلات ، والذى يحتوى العالم ويقول : إن المعنى الاول يعنى د أن عقلى فى  
رأى ، بينما يعنى المعنى الثانى أن رأى فى عقلى . فى المعنى الاول أكون أنا فى المكان ،  
وفى المعنى الثانى يكون المكان فى ، (٢) وهذا ينطبق على مثال الميكروسكوب  
الآنف الذكر ، فالميكروسكوب بالمعنى الاول واحد من جملة اشياء ترى من  
الخارج ، وبالمعنى الثانى يكون العالم ممثلا فيه بمعنى أن كل ما نراه يكون  
فى داخل الميكروسكوب الذى لا نراه بالمرءة .

وبهذا المعنى الآخر تبدو قوانا العقلية حين نعتبرها كمعرفة ، وبهذا المعنى  
أيضا تكون هذه القوى البنوراما التى تغلق تماما على كل واحد منا على دائرته  
الخائفة من الأفكار . ويأتى الآن السؤال الهام التالى وهو : كيف لا تكون عوالمنا  
المنهكة ، أى البنورامات التى أسسناها ، متناقضة مع بعضها البعض ؟

والإجابة هى أن العوالم تكون متوافقة ، وهذا هو التصور الذى يجب

Ibid. : p. 16.

(١)

Ibid. ; p. 17.

(٢)

أن نبدأ به في المنطق ، إذ يجب أن نضع في إعتبارنا أن عوالمنا المنفصلة الناجمة عن المعرفة ، مؤسسة عمليات محددة ، ومتوافقة مع بعضها البعض نتيجة للطبيعة المشتركة لهذه العمليات ، إننا نبدأ في الواقع ( سواء شعرنا أم لم نشعر ) ببعض المشاعر والخبرات غير المرتبة التي قد تعطى أو لا تعطى أساسا عاما ، وتمنح أولا تمنح قرة تجعلنا نتشارك ونتعاون مع الآخرين . وكلما تقدمت العملية التركيبية أو التأسيسية هذه كلما توسع وتعمق التوافق بين العوالم وتصبح أعظم كمية بما يضطر لان نفكر فيه متوافقة مع أعظم كمية بما يضطر الناس الآخرون لان يفكروا فيه . ونحن لا نستطيع أن نصل إلى هذا إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الحقيقة القائلة : بأن النسق الحقيقي الكلي الذي نجد فيه أنفسنا ، يتمثل في توافقنا الذاتي ، وأكثر من ذلك فإن هذا لا يتم إلا إذا كانت طبيعة الذكاء واحدة في كل عقل . والمنطق يعالج الطبيعة العامة للذكاء مع تكيفها المتعدد مع الحقيقة .

ويجب أن نعتبر العوالم المنفصلة المغلقة على كل منا متوافقة طالما كانت موضوعية أي طالما توصلت إلى ما يضطر لان نفكر فيه . وهذا هو المعنى الثالث لما هو موضوعي ، ذلك المعنى الذي يعبر عنه بوضوح موقف النظرية الفلسفية أما عن لفظ التوافق نفسه فيقول بوزانكيت عنه إنني أستخدام هذا اللفظ أو المصطلح لأنه هو الذي يعبر عن العلاقة بين الانساق التي تقدم نفس الشيء بنفس القواعد ولكن مع بدايات مختلفة .

وإذا سلمنا بذهب العوالم المنفصلة ، بدون أن نهتم بتوافقها مع بعضها ومع الحقيقة ، فإننا نرتد إلى موقف المثالية الذاتية الذي ينجم عن التطرف في نظرية الذوق العام . إذ المثالية الذاتية تنشأ بالضرورة إذا دفعنا بنظرية الذوق العام ذات العالمين : الحقيقي الخارج عن العقل ، والمثالي الذي ينسجه العقل داخله ، إلى

نتيجتها البعيدة التي يترتب عليها انبيار العالم الحقيقي رغم متاعته . ويقول  
يوزالكيت إن أي فرد لن يستطيع أن يفهم على وجه حقيقى مشكلة المنطق أو  
مشكلة المعرفة أو العلم بوجه عام إلا إذا وجد نفسه وهو يفكر فى صعوبة المثالية  
الذاتية ، ويرى بأنه من الضروري ألا تكون راضين كلية عن نظرية الذوق العام  
والأ تكون راضين كذلك عن فكرة عالم جاهر مقام لنا لكننا نلشغفه فى عقولنا  
إن قيمة المثالية الذاتية هى فى انتاجها عدم الرضا هذا وحسب .

وبصورة أخرى أو بمعنى آخر فإن المثالية الذاتية تضع أمامنا السؤال التالى :  
كيف نخرج من العقل الى الحقيقة ؟ كيف نخرج مما هو ذاتى الى ما هو موضوعى ؟  
لأن علينا أن نتذكر دائما بأن معرفتنا تكون من خلال الشعور على الرغم من أنها  
تشهد إلى شئ خارجى .

وعلاوة على هذا فإن المثالية الذاتية يشوبها نواحى نقص ، فهى تضيف إلى  
عالم المعرفة صفات لا تنسب حقيقة إلا إلى بحرى الشعور أو التمثيل ، ولأنه لمن  
الحقيقى أن التمثيلات الحقيقية الموجودة فى عقولنا عن هذه المجرة مثلا تختلف  
من عقل لآخر ، وتختلف عما تمثلناه من هذه المجرة ذاتها من قبل ، وسوف تختلف  
دائما ، فهذه تمثيلات تختلف فى كل دقيقة وفى كل ثانية ، فهى وجودات متلاشية  
عقلية كلية ، وما يعنى منها يعنى بلا رجعة . هذه هى خاصية التمثيل الذى يقف  
وراء بحرى الشعور فهو ذو وجود متلاشى خاص .

ولكن المثالية الذاتية تقول ولأن هذه الموجودات العقلية ذات وجوده متلاشى  
خاص ، ولأن كل المعارف تتكون فيها على أنها الوسط الخاص بها ، إذن فموضوع  
المعرفة ليس شيئا وراء هذه الوقائع العقلية ، ولا يكون مؤسسا على نسق دائم



مستقل عن إرتباطاتنا العقلية ، (١) ولكننا يجب أن نهز هذا الاستدلال وأن نجيب  
، لا ، لا يتبع هذا ذاك ، فالتشيلات التي تأتي وتذهب يمكن أن تشير إلى شيء  
مشترك ، (٢) وبمعنى آخر ليس هناك مرور في المعرفة بما هو ذاتي إلى ما هو  
موضوعي ، ولكن يوجد فقط تطور فيما هو موضوعي .

ومن ثم فإننا نقول مقربين إلى موضوعنا بأن المعرفة هي الوسط الذي يوجد  
فيه عالمنا ككل مترابط ، (٣) وهذا القول أكثر تعبيراً من القول بأن العالم يوجد في  
العقل أو التمثيل . إن العالم كنسق من الأشياء المتفاعلة لا يمكن أن يوجد فقط في  
مجرى أفكارنا ، ولكن المعرفة - نحن نقول - هي البناء العقلي للحقيقة ، والمعرفة  
تتكون بما نضطر إلى أن نؤكده في الفكر ، وبما أننا نضطر لأن نفكر بتأكيد  
طبقاً لنفس المنهج ، فإن نتائج فكرنا تكون أنساقاً متوافقة في التشابه وفي الحقيقة ،  
هكذا يتخلص بوزانكيت من صعوبة المثالية الذاتية التي تمثل صعوبة عاتية  
أمام المنطق وأمام المعرفة وأمام العلم . ولكننا نجد أنفسنا مرة واحدة أمام  
ميدان المعرفة - فما هي علاقة المعرفة بالمنطق في هذا النوع من التفكير ؟ وهل  
للحكم علاقة بالمعرفة ؟ هذا هو ما سنجد الإجابة عليه في الجزء التالي .

\* \* \*

### المنطق المثالي والمعرفة :

يذهب بوزانكيت إلى أن المنطق يرتبط إرتباطاً وثيقاً بالمعرفة ، ومن أجل

---

Bosanquet, B. , The essentials of logic - Lecture II. p. 22. (١)

ibid. , . 22. (٢)

ibid. , p. 22. (٣)

هذا يرضى في كتابه «أسس المنطق» و«المنطق أو مورفولوجيا المعرفة»، إلى تحليل مسهب يبين فيه هذا الترابط الوثيق: فيذهب في كتابه «أسس المنطق» إلى «أن المعرفة هي الحكم الذي يوجد بين تفسيرنا التركيبي لأدراكنا الحالى وبين الحقيقة التى يدمغنا بها هذا الإدراك الحالى» (١) بل يذهب إلى أكثر من هذا حينما يطلق على المنطق اسم مورفولوجيا المعرفة. وهو يقول فى هذا الصدد وهو يقدم كتابه «المنطق أو مورفولوجيا المعرفة»: «لأنى باعطائى هذا العمل عنوان «مورفولوجيا المعرفة»، إنما أقصد أن أشير... إلى الدراسة غير المتحيزة للحكم والاستدلال خلال صور عديدة يمكن أن نتعقبها وأن نتم علاتها فيها» (٢). وعلى ذلك فما ينبغي بوزانكيت من هذا العنوان هو الإشارة إلى أن اهتمامنا لن ينصب على مجرد تصنيف واحصاء انواع الاحكام والاستدلالات، وإنما سينصب أساسا على الاحكام والاستدلالات التى يمكن تعقبها ورؤية علاقاتها خلال الصور العديدة التى تنبث فيها.

ويوضح بوزانكيت اتجاهه هذا فيقول: سوف أعالج صور الحكم والاستدلال كما يعالج العلم صور الحيوانات والنباتات، لا بروح الاحصاء والتصنيف وإنما بروح التحليل المورفولوجى، (٣).

ولكن المسألة هنا محتاجة إلى بعض التعديل: فالمورفولوجيا كعلم الهيئة أو الشكل الخارجى، تتضمن تناقضا مع الفيزيولوجيا كعلم الوظيفة الحيوية، وهذا

(١) Bosanquet, B , The essentials of logic—lecture II, p. 29.

(٢) Bosanquet, B. , Logic or the morphology of knowledge= Introduction, p. 1.

ibid, , p. 1,

التضاد إنما يرجع إلى تمييزنا بين الخارج وبين الداخل ، وحينما تنقل هذه المسألة إلى مستوى المعالجة العلمية للفهم ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نوحّد بين مورفولوجيا المعرفة وبين علم اللغة أو النحو بينما تبقى اسم الفيزيولوجيا العقلية لوظيفة الفكر الحيوية .

ويقرر بوزانكيت بعد ذلك أنه لا يمكن أن نقول بأن هذا التناقض بين المورفولوجيا والفيزيولوجيا خاطئ ، ولكنه لا يجدى في توضيح وجهة نظر بوزانكيت فنيلا ، إذ أنه يؤمن بالنسقية في مقابل التسلسلية ويرى طبقا لإيمانه هذا ، أنه لا يوجد في النشاط النسقي للفكر تضادا بين الهيئة أو الشكل الجسمي وبين العملية الحيوية ، <sup>(١)</sup> ويرى أن هذا الأمر واضح غابة الوضوح في الحيوان الذي تتحدد فيه الوظيفة بالشكل أو الهيئة أي تتحدد فيه المورفولوجيا بالفيزيولوجيا ، وهذا الأمر نفسه ينطبق على نسق المعرفة ، فصورة الفكر وظيفة حية ، وأوجه ولحظات هذه الوظيفة - وهي عناصر الصورة - متباينة . ومن ثم فإن مورفولوجيا المعرفة يجب أن تفسر - لا أن تبعد - فيزيولوجيا الفكر ، فعلم الصورة العقلية يتضمن علم الحياة العقلية ، <sup>(٢)</sup> .

وسيرا وراء فكرة النسقية هذه ، والنظرة الكلية المترابطة تلك تجد بوزانكيت يوحّد الحقيقة بالمعنى فيقول : إن عالم الحقيقة وعالم المعنى لا ينفصلان حقيقة . والعملية التي يروم المنطق فحصها هي عملية فردية ، وتحديد ذاتي شخصي للكل الذي هو حقيقي وواقعي ، <sup>(٣)</sup> .

Bosauquet, B, , implication and linear inference, p, 24, (١)

ibid . p, 2, (٢)

ibid. 6, (٣)

ونحن هنا نجد أن اتجاه بوزانكيت نحو الاتمسك والترايط ، واضح كل الوضوح ، ذلك أنه يربط بين المورفولوجيا وبين الفيزيولوجيا في وحدة أعلى ، ثم يربط وهو بصدد المعرفة بين علم الصورة العقلية وعلم الحياة العقلية ، أى بين مورفولوجيا المعرفة وفيزيولوجيا الفكر ، ثم يربط بعد ذلك - تأييداً لنفس هذا الاتجاه الكلى والترايطى والوحدوى - بين الحقيقة وبين المعنى .

\* \* \*

### المعرفة والحكم :

يرى بوزانكيت أن المعرفة ماهى إلا حكم وإثبات ، ومعنى هذا أن كل معرفة هى حكم بمعنى أنها تأكيد إيجابى ، ثم يأخذ بوزانكيت على عاتقه تفسير المعرفة بوصفها حكم فيقول : إن الحكم أو الإيجاب أو الإثبات يتضمن دائماً صفات ثلاثة هى : أنه ضرورى ، وأنه كلى ، وأنه تركيبى .

١ - فالحكم ضرورى ، وفى قولنا هذا ، فإننا نعبّر عن كل ما قلناه عن موضوعية العالم فى المعرفة ، فقد خلاصنا إلى أن ماهو موضوعى يعنى « ما يضطر لأن نفكر فيه » ، والحكم ضرورى لأنه يعبر عما يضطر لأن نفكر فيه . يضطر هنا معناها الاضطرار . . . . . عاقل ضرورى يحدث خلا - حركة شعورنا .

ويعنى المعقب معبر عنه للخطر : فى المواد العليا أو حتى فى المواد غير العليا المشكوك فيها والمعدة وتلك التى نهتم فيها بتأملاتنا ، فنحن عادة ما نسمع ونقرأ عبارات مثل « أنا لا أستطيع أن أقاوم النتيجة » ، « أنا ، اضطر لأن أعتقد » ، « أنا متساق لكى أفكر » ، « ليس لدى إلا أن أفترض » . وهذه عبارات تحدث كل يوم سواء فى الحديث اليومى وسواء فى المناقشات النظرية . وهى كلها



تشير إلى ما أكدناه سابقا من أن ماهو موضوعي أو حقيقي بالنسبة لنا هو ما نضطر لأن نفكر فيه .

ومن الصعب أن نلاحظ هذه الضرورة في الأحكام البسيطة والعادية فالحكم ذو المقارنة الحسية مثل « عود ثقباب ملون » لا تكون الضرورة فيه ذات نسق عقلي ، ولكنها ذات طابع إحساسى لا نستطيع إبعاده . إن العامل العقلي في مثل هذه الحالة يكون سلبيا وتكون مهمته هى التحذير من تحرك جميع التأثيرات المتنوعة ، العقلي منها والمادى لكى تترك الإدراك الحسى ينقل بحرية إلى العقل .

وأنه لمن السهولة بمكان لآى ملاحظ أن يكتشف الضرورة العقلية فى الحكم حتى ولو كان موضوع الحكم غير متماثل فيه كلية ، وكلنا وحتى الجهلاء منا يخضعون للضرورة العقلية حتى ولو لم تكن على علم أو معرفة بهذه الضرورة .

« وفى أى حكم مدرك ، إذا كان واضحا وثابتا ، وأيا ما كان من أهميته محتوياته المباشرة ، نجد أن التناقض هو أكثر الأشياء أهمية » (١) فعندما نفكر فى الشمال نجدنا نفكر فى الجنوب ، وعندما ندرك الأبيض نفكر فى الأسود . وهذا يرينا أننا مضطرون لأن نفكر فى أنه الأحكام ، فنبحث عن متناقضاتها كما يرينا كيف أننا نتجه بكل ثقلنا العقلي على أبسط وأنفه الإدراكات .

السنا هنا أمام دياكتيك هيغل ومنطقه ؟ ألا نجد أنفسنا هنا أمام مبدأ عدم التناقض أساس دياكتيك هيغل وصلبه ؟ إنما حينما نفكر فى الشمال نجدنا نفكر فى الجنوب وعندما ندرك الأبيض ننكر فى الأسود . السنا هنا أمام الفكرة ونقيضها ولا ينقصنا إلا أن نبحث عن المركب منهما لكى يكتمل الثالوث الهيجلى ؟ نعم

إن بوزانكيث هنا لا ينص صراحة على المركب من الفكرة ونقيضها ، ولكننا نعلم أنه يروم السكالية والوحدة والترابط . وهذا الهدف - هدف الربط بين الأفكار والتوحيد بينها - يدعو بوزانكيث إلى تقرير ذلك المركب سواء أنص عليه أم لم ينص ، إذ الفكر عنده دينامي متحرك ، كما أن حركة التوحيد والربط لا يمكن أن تقف عنده عند الفكرة ونقيضها فقط . والنتيجة هي أن بوزانكيث في منطقته المثالي طبق الثالوث الهيجلي ، وقد يقال بأن بوزانكيث يربط الأفكار بطريقة مخالفة للثالوث الهيجلي ، ولكننا نعلم أن بوزانكيث ينادي أيضا بالمطلق ، ولكي تتحدد القضايا والأفكار والمعارف حتى تصل في النهاية إلى المطلق ، لا يمكن أن يكون اتحادها ، بأية طريقة ، حيثما اتفق ، بل يجب أن تكون ثالوثية هكذا لكي تصل بالتدريج من التشتت والتبعثر إلى الوحدة المطلقة في المطلق .

٢ - والحكم كلي : ونحن نتحدث هنا عن السكالية بالمعنى العام أي من حيث كونها نهاية لأي حكم أيا ما كان : وإذا إدعينا أن جميع طبائعنا العقلية واحدة لأصبح د أن تكون كليا ، مجرد نتيجة لكونك ضروريا . لأنني لا أشعر فقط . بأن حكمي هو أمر لا مفر منه بالنسبة لي ، ولكنني لأشك لحظة بأن هذا الحكم ضروري أيضا بالنسبة إلى كل كائن عاقل . فإذا لم يوافقني شخص ما في حكم لي ، فإنني أحاول أن أضع الحالة أمامه تماما كما هي في عقلي ، وأكون متأكدا تماما من أنني إذا استطعت أن أفعل هذا ، فإنه سيضطر لأن يحكم كما حكمت ، (١) .

ولما كان العقل نسقا بالضرورة ، فإن كلية الحكم تتضمن شيئا آخر أكثر من كونها شيئا اضطراريا على كل واحد منا ، مادام قد توفر لكل منا نفس المواد ، فكلية الحكم تعني أيضا أن هذا الحكم الخاص بي يجب أن يتوافق مع أحكام سائر

الأشخاص . وإذا كان حكمى غير متوافق مع أى حكم آخر - له نفس المواد - فإننا نعتقد بأن واحداً من هذين الحكمين يكون خاطئاً ، أى أننا لانقبل احتمال أن يكون العالم الحقيقى الذى كونه الآخرون غير متوافق مع العالم الحقيقى الذى أ كونه .

ومن ثم فإن المعرفة ، من حيث هى حكم ، ضرورية وكلية وبالمعنى العام فإن هذا حقيقى بالنسبة إلى كل الأحكام ، (١) .

٣ - والحكم تركيبى : الصفتان الماضيتان لانخبرانا شيئاً عن ماهو الحكم ، ولذلك فعلىنا أن نفحص طبيعة الحكم فيما بعد ، ونحتاج الآن إلى أن نفكر فى هذا الحكم من ناحية الإيجاب أو الإثبات ، ومن هذه الزاوية يمكن وصف الحكم بأنه : إعلان لتفسيرنا عن مدركاتنا التى تكون نسقاً متحدداً مع معطيات هذه المدركات ، (٢) وهنا قد نقبل على التمييز بين المعطيات وبين التفسير ، وأن نقيم بينهما علاقة متبادلة ، وعلاقة التبادل هذه إنما هى نتيجة للتركيب أو إذا صح القول هى خاصية فنية لعالمنا الحقيقى ، فمن لا يستطيع أن نحصل على معطيات بدون أن نكيفها بحكم .

والآن فإن المعرفة هى الإثبات أو الحكم الذى يوجد بين تفسيرنا التركيبى لإدراكنا الحالى وبين الحقيقة التى يدمنها بها هذا الإدراك الحالى ، (٣) .

وسوف نأخذ الآن مثالين ، الأول من الرؤية والثانى من السمع . فهنا

Ibid. : p. 27.

(١)

Ibid. : p. 27.

(٢)

Ibid. : p. 29

(٣)

منضدة ، وفي اللغة العامة نحن نقول جميعا ، إننا نرى أن هذه منضدة ، وهذا التعبير صحيح لأن الرؤية الإنسانية هي حكم ، ولكن إذا سألك أحد أن ترد إدراكك إلى معطلات الرؤية البسيطة ، فأنت لن تستطيع ذلك إلا إذا كنت محلا نفسيا أو رساما ماهرا ، وسوف تصبح نظريتك وتفسيرك منصبان على نقطة واحدة فقط مع إبعادك لصفى العمق والمسافة . أما الرسام الماهر فهو يتعمق بمستواه العالى فى القوة الإدراكية إلى أعماق من المستوى العادى الذى يوجد فى هذه النظرية وذلك التفسير ، فعلى الرسام أن يترجم إدراكه للشيء فى المكان إلى سطح مستوى وملون ، واختلاف ذاك المنظر الملون عن المعطيات الموجودة فى مكان إنما يرجع إلى التفسير المتضمن فى الإدراك الحسى . وعلى الرغم من أن كل خبرات اللمس والحركة التى تعرف عن طريقها صلابة الموضوع لا تعطى للعين ، فإننا نعرفها مع ذلك عن طريق الرؤية . يقول بوزنكيت إن هذه السمات لا تعطى للعين وحدها ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفصلها عن تلك التى تعطى للعين وحدها ، (١) .

وعلى ذلك فإن رؤيتنا للمنضدة تضمنت سماتاً أخرى قد لا تظهر للعين وحدها ، ومعنى ذلك فإننا حينما نحكم إنما نقوم بعملية تركيبية بمعنى أننا نركب للإدراك المعين متعلقاته من إدراكات أخرى ، وعلى ذلك فعالمنا مركب بواسطة الحكم ، إذ أن عملية الإسهاب المفسر إنما تمر باستمرار من اللاشعور إلى الشعور أو من اللاوعى إلى الوعى . وكل حكم محدد إنما يتضمن عنصرا مثاليا وتوسيعا وتفسيرا .

وسوف ننظر فى مثال آخر آخذين الإثبات التالى ، هذه عربة ، على شرط



أن يكون هذا الإثبات آتيا من سماع صوت عربية ، ففي هذا المثال يمكننا أن نفصل الملاحظات عن الإسهاب والتفسير اللذين يدورا حولها . ونحن نعلم أن تفسيرنا المؤسس على الصوت يمكن أن يكون خاطئا ، إذ يمكن أن يكون هذا الصوت صوت سيارة وليس عربية . والآن قارن ما سبق بالإثبات التالي « ذلك الذى أراه عربية » فهذا الإثبات أو الحكم له نفس العناصر مثل الحكم الخاص بالإدراك الصوتي « ذلك الذى أسمعه » عربية ، ولكن الخاصية المعقدة فى الصوت تشير كتفسير موضوعي لها إلى حركة العربية ، وإلى النوع الخاص لقوة دفعها ، كما يرتبط بصوت العربية كما نعرفه ، وإلى سمات مثل خشونة الصوت أو ارتفاعه تزايد أو تناقصه . كما يرتبط أيضا بالسرعة وبالوزن وبغيرهما . ولكن من السهل أن ننظر إلى الصوت وحده وفى حد ذاته منفصلا عن تفسيره . ونحن نقول أحيانا ( لاني أسمع صوت عربية ) بنفس المعنى الذى تقول فيه ( لاني أرى عربية ) ولكن فى حالة السمع نقول دائما ( هذا الصوت يشبه صوت العربية ) مثل هذا القول وغيره يتضمن شكاً .

ومن ثم فنحن نرى هنا استمرار البناء أو التكوين العقلي للحقيقة ابتداء من رؤية معينة أو سماع صوت معين وهذا ينطبق على بقية الإحساسات . ويمكننا الآن أن نذهب إلى أن معرفتنا أو أن عالم معرفتنا يوجد لدينا كحكم أى كإثبات يوسع فيه إدراكنا الحسالى بواسطة تفسير متتالي يتحد به ،<sup>(١)</sup> وهذا التفسير وذلك الإسهاب ضروريان وعامان وهن ثم فهما موضوعيان كما لما بالمعنى السابق وهو ما نضطر لأن نفكر فيه . يقول بوزانكيت « إن النسق الكلى لعملية التركيب أى إدراكنا الحسالى المصهوب بالتفسير هو ما نعنيه بالحقيقة ... وكل حكم إذن

يثبت حقيقة شيء ثم يثبت حقيقة تحديد جزئيا بهذا الشيء، (١). إن المعرفة توجد في صورة إثبات للحقيقة، وعالمنا كما يوجد بالنسبة لنا هو وسط المعرفة ويتكون بالنسبة لنا من الإثبات القائم على الحقيقة.

ويذهب بوزانكيت إلى أننا لا يجب أن نسأل ماذا تدرس المعرفة، ومتى تبدأ ومتى تنتهى فهذا سؤال لا جدوى منه، لأنه إذا كان لنا أن نتحكم على السؤال التالى (ماهى قوانين الحركة التى تدرسها العلوم الميكانيكية؟) فإننا فى هذه الحالة وحدها نستطيع أن نتحكم أيضا على السؤال (ماهى قوانين المعرفة التى تدرسها المعرفة؟) والإجابة على هذين السؤالين واضحة، فكما تعبر قوانين الحركة عن خصائص الأجسام المتحركة كما تتحرك، كذلك تعبر قوانين المعرفة عن خصائص الموضوعات التى نعرفها كما نعرف.

و أول خطوة فى المعرفة بالنسبة للفكر المتحضر هو إطلاق الأسماء، (٢) فهذه تحتاج إلى تمييز الأشياء والاعرف عليها. ويجب أن نذكر أن كبار المكتشفين هم وحدهم القادرون على إضافة أسماء جديدة إلى العلم. ويعتقد بوزانكيت بأن عظمة أفلاطون وأرسطو إنما ترجع فى المحل الأول إلى اكتشافهما أسماء وكلمات جديدة مازالت باقية حتى اليوم، ويرى بوزانكيت أن (الكلمة المفردة تتضمن دائما عبارة، وعادة حكما) (٣).

إن فعل التسمية يقول بوزانكيت يتضمن فى المحل الأول (دلالة منطقية)،

Ibid. , p. 32.

(١)

Bosanquet, B. Logic or the morphology of knowledge. (٢)

Introduction, p. 7.

Ibid. . p. ١١.

فعندما يقول شخص ما (الشمس) فإن هذا يشير في ذهننا مباشرة الصفات أو الكيفيات المرتبطة بهذا الاسم أو الموضوع، كأن تكون الشمس دائرية أو موهجة أو غير ذلك من الصفات ، كما أنه يشير في ذهننا عمليتي التحديد والمقارنة . وفي هذا يقول بوزانكيت ، هل التسمية تتضمن عمليتي المقارنة والتحديد؟ وهل تتضمن حكما كحكم الإحساس؟ إننا إذا نظرنا إلى نشاط الفكر التأملى الرفيع فإننا لن نتردد على إجابة هذين السؤالين بالإيجاب (١) .

أليس فيما سبق برهان واضح على أن المنطق عند بوزانكيت يبدأ بالحكم لا بالتصور؟ وهذا ما سنوضحه فيما بعد .

#### علاقة المنطق بالمعرفة :

يقال بوجه عام أن المنطق عام صوري، بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لا محتواها أو مادتها ، وصورة أى موضوع هى ما يبدو عليه هذا الموضوع ، وما يمكن للعقل أن يحتويه ، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقية كما هو . لقد قام رأى الإغريقى بلا شك على مثل تلك الفكرة وهى أننا فى معرفتنا أو فى تذكرنا لشيء ، فإن عقلنا يحتوى على صورته بدون مادته . ومن ثم فإن الصورة تكون بالنسبة إلى المعارف الشكل أو البناء الذى يعطى للشيء ماهيته ، والتي عن طريقها نحن نعرف على هذا الشيء كلما رأيناه . فالصورة هى الهيئة أو الشكل بينما المسادة أو الهيولى بلغة أرسطو هى الأساس المادى الملبوس للشيء .

ولا توجد مادة بدون صورة ، فإذا كانت المادة بدون صورة فإنها ستصبح بدون كيفيات ، ومن ثم تصبح غير قادرة على أن تفعل أو تنفعل ، فهذه السكين

هى للصلب وصورته هى شكلها ، ولكن كيفيات الصلب تعتمد على خاصية وترتيب معينين فى جزئياته ، وهذه كما يقول سيكون هى صورة الصلب . ولكن إذا كان الصلب صورة فالسكين له صورته ، ومادة الصلب تستطيع أن تأخذ صوراً أخرى غير صورة السكين . وبالمثل فإن المرمر له صورته وهى كيفياته المحددة كمرمر ( الكيمائية والميكانيكية ) ولكن هذا المرمر فى التمثال يكون مادة ، وتصبح الصورة هى الشكل الذى أعطاه النحات .

وبتطبيق هذا التحديد على المعرفة بوجه عام فإننا نستطيع أن نقول أن كل العلوم صورية وأن نقول أيضاً أن المنطق علم صورى وأن الهندسة علم صورى وحتى الفيزيقيات علوم صورية ، فكل العلوم صورية ، لأن هذه العلوم تقوم على تقبيل الخصائص الكلية للأشياء أى البناء الذى يحملها ما تكون عليه .

والعلوم تختلف فى درجة الصورية . فكل علم يعالج نوعاً من الكيفيات التى يهتم بها ، ولكن المنطق لا يهتم بمثل هذه الكيفيات الخاصة بالموضوعات المختلفة وإنما يعالج كيفيات تتمثل بدرجة معينة فى كل شئ ، بغض النظر عن كثرة الكيفيات التى توجد فى كل موضوع على حدة ، ومن ثم يعالج هذه الأخيرة كمادة لا كصورة . وبهذا المعنى فإن المنطق علم صورى بكل ما فى كلمة صورى من تركيز وتأکید ، على الرغم من أنه ليس صورياً تماماً كما يفترض فيه غالباً ، إذ الموضوع المادى المنطقى هو المعرفة من حيث هى معرفة أو صورة المعرفة ، أى كيفيات الموضوعات أو الأفكار من جهة كونها أعضاء فى عالم المعرفة ومن الضروري الآن أن نميز صورة المعرفة بهذا المعنى عن مادتها أو محتواها ، فمادة المعرفة هى ذلك النطاق الكلى من الواقع الذى يعالج بواسطة العلم أو الإدراك فالعلم أو الإدراك يهدفان إلى التوصل إلى إجابات على كل مشكلة من المشاكل التى تقابلها ، أما المنطق



فإنه يهدف إلى فهم النمط والمبادئ المتعلقة بكل من المشكلة والإجابة ، فإدراك الواقعة هي تفاصيل الإجابة المتخصصة أما الصورة فهي النمط والمبادئ الموجودة في أمثال كل تلك الإجابات .

ويبدو أن جيفونز - يقول بوزانكيت - قد أخطأ خطأ كبيرا في هذه النقطة فهو يقول ، إن الاسم الذي أعطى إلى المنطق وهو علم العلوم يصف القوة الانتشارية الواسعة للمبادئ المنطقية وتغلغلها في كافة دوائر العلم والمعرفة . وهذا هو ما جعل مؤسسي الفروع المتخصصة يهتمون غاية الاهتمام ببيان ولائهم لأعلى العلوم أي المنطق . ويرى جيفونز أن الدليل على هذا هو أن هؤلاء المتخصصين في الفروع المختلفة يعطون دائما أسماء تتضمن الولاء أو الوفاء ، فنحن نجد لاسم المنطق في كل العلوم تقريبا ، إذ أن العلوم تنتهي بالمقطع Logy وهذا المقطع مأخوذ من الكلمة Logio ، ومن ثم تصبح الـ Geology المنطق الذي يفسر تكوين القشرة الأرضية ، ويصبح الـ Biology المنطق المطبق على ظاهرة الحياة . ونفس الشيء ينطبق على Zoology, Psychology, physiology, Anthropology وغيرها من العلوم . فكل علم من هذه العلوم يقول جيفونز إنما يعترف بوضوح بأنه منطق خاص ما دمنا نجد أن اسمه يضم إليه المقطع Logy .

ويرى بوزانكيت أن هذا التفسير الذي يربط بين اسم المنطق وبين نهايات أسماء العلوم ، إنما هو تفسير خاطئ تماما ، ذلك لأن المصطلح Logio لا يتوافق مع المقطع Logy في كلمة مثل Zoology ولكنه يتوافق مع المقطع Zoo الذي يشير إلى نطاق أو مجال علم معين لا إلى أصيته كعلم . وبالمثل فإن العبارة (علم العلوم) لا تعني أن المنطق هو العلم الذي يشتمل على العلوم المتخصصة ، وإنما تعني أن المنطق هو العلم الذي يعالج الكيفيات العامة والعلاقات التي تكون مشتركة في

كل العلوم من حيث هي كذلك، ولكنه يحذف المادة منها وليس الصورة، أي يحذف المحتوى الخاص بالتفاصيل التي يتناولها كل علم على حدة من وجهة نظره الخاصة. وأنه لغريب - يقول بوزانكيت - أن يقال أن كل علم هو منطق خاص أو أن البيولوجيا هي منطق مطبق على ظاهرة الحياة، فهذا الخلط إنما يحطم النزاهة المنشودة في كل معرفة وحقيقة.

وعلى هذا النحو فإن العلاقة بين محتوى أو مادة المعرفة وبين الصورة هي الخاصة العامة للمعرفة، ذلك أننا إما أن ندرس موضوعات المعرفة مباشرة كلما أدركناها، وإما أن ندرسها بطريقة غير مباشرة. فموضوع علم النبات هو النبات نشأته وتطوره، هذه مادة أو محتوى المعرفة في هذا العلم، ولكن العالم بعد دراساته وأبحاثه وافراضاته يكشف علاقات وكميات تكون بمثابة صورة المعرفة في هذا العلم، ولكن هذه الصورة هنا تكون مادة بالنسبة إلى المنطق. ومن ثم فهناك نوعان من الكميات والعلاقات، النوع الأول هو كميات وعلاقات الموضوعات التي تكون بمثابة الصورة في البناء المعرفي المتعاقب بجزء من الطبيعة مترافق مع مادة أو محتوى المعرفة بوجه عام، والنوع الثاني هو كميات وعلاقات الموضوعات التي تكون بمثابة الصورة في البناء المعرفي لعالم الحقيقة والمتعاقب بصورة المعرفة التي تعالج بتساؤل عام وهذا ما نسميه المنطق.

إن صورة المعرفة - يقول بوزانكيت - تعتمد على مادتها بدرجة معينة،<sup>(١)</sup> فإذا كان المنطق غارقاً في إتحاده مع النطاق الكلي للعلوم المتخصصة فإنه ينتهي لخلوه من كل التوافقات مع الفهم الحي. إن ما يدعى بالمنطق الصوري في كل صورته سواء كما ذكره هاملتون أو طرمسون في قوانينه الصورية للفكر أو كما أوضحه

---

Bosanquet, B. . The essentials of logic-Lecture 111, p. 49. (1)

الأساس الرمزي كما فعل بول وغيره إنما تستند إلى خلال رئيسي - واده ، أنما  
نعتبر أن هذا المنطق الصوري هو نظرية عامة للمنطق - إنني هنا - يقول  
بوزانكيت - « أدرك كل محاولة تستخدم الرموز في شيء أكثر من توضيح النقاط  
المتعلقة بالعمليات المنطقية ، (١) .

وهنا نلحس بواذر نقد بوزانكيت للمنطق الصوري ، بقوانينه الصارمة ،  
وإمبادئه الجامدة . كما نلحس هنا أيضا بذور عدم قبوله للمنطق الرمزي . وعدم  
قبوله للمنطق الصوري والمنطق الرمزي على هذا النحو ، إنما يهد الطريق أمام  
البناء المثالي للمنطق ، الذي سوف نرى ، أنه لا يقبل في صميم هذا البناء تلك  
الصورية الجامدة الصارمة ، ولا تلك الرمزية الجافة .

فكل هذه المحاولات تساهم بواسطة القوانين التقليدية القديمة للذاتية  
وللتناقض وللثالث المرفوع في الاغلوطة الرئيسية لتمثيل الحكم بواسطة شيء  
لا يمكن أن يكون ولا يستطيع أن يكون بأية طريقة رمزا كافيا لأن واحد من  
هذه القوانين الثلاثة .

ويرى بوزانكيت تأكيد لا اتجاهه هذا المناهض للصورية والرمزية ، أن أي  
صورة لأي شيء إنما تعتمد بدرجة معينة على مادة هذا الشيء . فتمثال من  
المرمر يختلف قليلا إذا كان من البرونز ، والسكين يصنع من الصلب ، والكنك  
تستطيع أن تحصل على سكين غير جيدة إذا صنعتها من حديد أو نحاس ، وأنت  
لا تستطيع أن تصنع سكيناً من الشمع ، والنتيجة أن مواداً مختلفة قد تتخذ نفس  
الصورة بدرجة كبيرة أو قليلة في حدود معينة.

ولنأخذ الآن كمثال على هذا استخدام العدد في فهم الموضوعات ذات الأنواع المختلفة والمثال في بوزافكيث :-

افترض أن هناك أربعة كتب في كومة على المنضدة ، وأن كومة الكتب هذه هي الموضوع ، إننا نرغب حينئذ في أن ندرك هذه الكومة ككل مؤلف من أجزاء . ولكي نفعل هذا فإننا ببساطة نعد الكتب (واحد، إثنان، ثلاثة، أربعة). وإذا حذف واحد منها فإننا ببساطة لن نعدده ، وإذا أضفنا إليها واحد آخر افسى يكون لدينا واحد أكثر . ولكن الكتب ذاتها من حيث هي كتب أن تتغير بحذف واحد منها أو بإضافة واحد إليها ، فهذه الكتب أجزاء لا تكترث ببعضها البعض ، وهي مؤلف كومة يكتفى بتحليلها أو تركيبها بواسطة عدد أجزاء هذه الكومة .

ولكن إذا استبدلنا هذه الكومة ذات الأربعة كتب بمربع ذي أضلاع أربعة ، فإننا نستطيع أن نعد هذه الأضلاع بلا شك كما نعد الكتب ولكننا لا ندرك طبيعة المربع بواسطة عد أضلاعه ، فهذا العد وحده أن يميزه عن أربعة خطوط مستقيمة مقامة في أى اتجاه . ولكن لكي نستطيع أن نصل إلى طبيعة المربع فعلى أن نعتبر أضلاعه متساوية أى أن نعتبره ذات أربعة خطوط متساوية ، وعلينا أن نعتبر أن هذه الخطوط المستقيمة المتساوية مرتبطة فيما بينها على نحو معين بحيث تكون شكلا له أربع زوايا قائمة . وعلينا أن نميز هذا المربع عن شكل آخر له أربعة جزائب متساوية ولكن زواياه ليست زوايا قائمة ، وأن نلاحظ أننا إذا حذفنا ضلعا فإن المربع سيصبح مثلثا بكيفيات مختلفة تماما عن كيفيات المربع ، وإذا أضفنا ضلعا فإن المربع سيصبح شكلا خماسيا .

والآن فإن هذه الكومة من الكتب ، وهذا المربع موضوعان للادراك ، ولكن إذا نظرنا بعين فإنا نرى على التو أن المادة ، أو الصفات الفردية لكل



من هذين الموضوعين تتطلب صورة معرفيه تختلف من الأولى إلى الثانية فالحكم  
« هذه الكومة من الكتب ذات كتب أربعة » يتصل بالإدراك العددي بينما الحكم  
« المربع ذو أضلاع أربعة » يتصل بالضرورة النسقية .

ولكن لماذا لم نجعل كلا الحكمين في صورة منطقية واحدة ؟ ولماذا نقول  
« هذه الكومة » *this* و « المربع » *the* ؟ ولماذا لا نقول *this* في القضيتين أو *the* في  
كليهما ؟ ذلك لأن «المادة » المختلفة تتطلب ذلك الاختلاف في «الصورة » . والآن  
دعنا نحاول أن نضع هذه موضع تلك .

فإذا قلنا « الكومة من الكتب ذات أربعة كتب » فإننا إذا فهمنا هذه القضية  
على أنها مساوية للقضية « هذه الكومة » لكأن هذه القضية صحيحة ، أما إذا فهمنا  
« الكومة » بنفس فهمنا لـ « المربع » فإن حكمنا سيصبح خاطئاً ، لأن القضية  
سيصبح معناها « كل كومة من الكتب ذات أربعة كتب » علماً بأن الحكم المنبثق  
من الإدراك لا يحتمل هذا التعميم أو التكبير . ومن ثم فإن نستطيع أن نتقل من  
*this* إلى *the* .

ودعنا نحاول ثانية . فعندما نقول « هذا المربع ذو أضلاع أربعة » فإن قولنا  
هذا لا يكون خاطئاً تماماً وإنما يكون مدعاة للسخرية ، إذ ما الذى يجعل ذلك  
الذى لا يعرف الهندسة مثلاً أن يحكم بأن هذا مربعاً ! وفي هذه الحالة فإن هذا  
الذى لا يعرف الهندسة ليس له الحق إلا أن يقول « هذا المربع » أو « ذلك  
الشكل » له أضلاع أربعة .

ونخلص من هذا إلى أن الموضوعات تختلف في طبيعتها كمعرفة كما تختلف في  
كيفيةاتها الفردية ، وإختلافاتها تلك تعتمد على الطريقة التى ترتبط بها أجزاؤها .  
لقد أخذنا مثالين من المعرفة ووجدنا أن حالة الارتباط بين الأجزاء تتطلب

أنماطاً مختلفة من الأحكام لكي تعبر عنها ، أما السبب في ذلك فيقول بوزانكيث  
و أن علاقة الجزء بالكل هي صورة من علاقة الذاتية بالاختلاف ، فكل حكم  
يعبر عن وحدة بعض الأجزاء في كل ، أو يعبر عن وحدة بعض الاختلافات في  
الذاتية ، وهذا هو معنى ( التركيب ) في المعرفة<sup>(١)</sup> . ونحن نرى إذن أن المعرفة  
توجد في الحكم كتركيب للحقيقة .

ويرى بوزانكيث أن تعبير الكل والأجزاء يستخدم بالمعنى الدقيق وبالمعنى  
الواسع ، فالمعنى الدقيق يعني الكل ، كالكيا ، أي كلا يقوم على إضافة أجزاء  
من نفس النوع ، وهذا المعنى يكون الكل هو مجموع الأجزاء . ولكن يلاحظ  
بوزانكيث أنه حتى في هذا المعنى فإننا نجد أن هناك ذاتية في الصفة التي تميز  
الأجزاء وإلا فإن يكون هناك شيء يجعلها تجتمع إلى كل معين وعلى ذلك فأجزاء  
العمق تكون كلا من العمق ، وأجزاء الكثافة تكون كلا من الكثافة ، وهكذا .  
والكليات من هذا النمط الكمي هي مجموعات ، والعلاقة بين الكل والجزء بهذا  
المعنى هي حالة بسيطة جدا للعلاقة بين الاختلافات والذاتية ، كما أن الكل  
يصبح كذلك أيما ما كان من الإضافات التي تضيفها إلى هذا الكل . وهذا  
ينطبق على حالة كومة الكتب ، فهذا الكل يصبح كذلك مهما أضفنا إليه  
من كتب أخرى .

ولكن هناك كل آخر ينطبق على حالة المربع الذي ذكرناه فللمضلع في المربع  
علاقات مختلفة تماما ، وكميات متباينة عن الخط المستقيم الذي ندركه منعزلا ،  
وفي هذه الحالة فالكل لا يتكون من مجرد إضافة الأجزاء إلى بعضها ، فهذا كل  
هندي لا عددي مرتبط أجزاؤه طبقا لضرورة صورية معينة متأصلة في طبيعة

المربع ، بمعنى أن الأجزاء هنا يجب أن تشغل مكانا محددًا بالنسبة إلى بعضها البعض فانت لا تستطيع أن تصنع مربعا بمجرد إضافة ثلاث زوايا قائمة إلى زاوية قائمة أخرى أو بإضافة ثلاثة مستقيمت إلى مستقيم رابع بل إنك يجب أن تتركب هذا المربع بطريقة محددة لكي تحقق شروطا معينة . ومن ثم فالذاتية هنا ليست ذاتية مجموع وإنما هي أكثر من ذلك ، إذ العلاقة هنا بين الكل والأجزاء علاقة أكثر اضجاء ، إنها تحتاج إلى العقل الحى أكثر من احتياجها إلى مجرد الصنع أو الجمع . وسنرى تطبيق هذا بوضوح عندما يحين عرضنا لفلسفة بوزانكييت السياسية ، فنحن نجد بوزانكييت فى سياسياته يفرق بين الإرادة العامة الحقيقية وبين إرادة المجموع ، ويرى أن الإرادة الأخيرة ليست حقه أو حقيقية لأنها ليست عنده إلا مجرد جمع أو إضافة .

هذا وهناك كل جمالى يكون الكل فيها أكثر من مجموع الأجزاء ويكون الترابط والتناسق فيه أمرا ضروريا . وسنرى تفصيل ذلك عند عرضنا لفلسفة الجمال عند بوزانكييت ، فهو حينما ميز بين الجمال البسيط وبين الجمال المركب ، ذكر أن هذا الأخير ليس مجرد جمع أو تجميع من الجمال البسيط ، بل أنه يكون أكثر من مجموع الأجزاء .

والجزء كما يذهب إلى ذلك بوزانكييت ضرورى للكل فهذه اللوحة المملوءة بالتفاصيل والأشخاص والحيوانات والأشجار وغير ذلك لا يمكن أن تقطع منها أصغر شيء أو أصغر جزء فيها وإلا لادى ذلك إلى انهيارها وإلى ضياع - حرها . وهذا يجهلنا نقرر بأنه إذا تغير أى جزء ، أو اقتطع فإن الكل تغير تماما . كما أن الجزء ضرورى للكل فإذا تغير تغير ، كذلك . بل إننا نرى هنا أن الجزء ، ذلك لأن إدراك الجزء يفورده بعيدا عن الكل الذى يحتويه يكون مختلفا عن إدراكه خلال هذا الكل .

ويسمى بوزانكيت أجزاء المجموع بالوحدات، أما أجزاء النسق المجرد مثل الشكل الهندسي فيسميها بالعناصر بينما يسمى أجزاء النسق العيني كالإنتاج الفني أو العقلي أو الاجتماعي بالأعضاء .

وإذا أردنا الآن أن نلخص ما قلناه عن طبيعة المعرفة وعلاقتها بالمنطق فإننا نقول مع بوزانكيت : المعرفة دائماً حكم ، والحكم تركيبى ، فركبه نحن من العالم الحقيقى، وتركيب العالم الحقيقى يعنى تفسير أو توسيع إدراكنا الحالى بما نضطر لأن نفكر فيه ... وعملية التركيب توضح دائماً الكل بأجزائه، الذاتية باختلافاتها ، أى أنها دائماً عملية تحليلية وتركيبية . وموضوعات المعرفة تختلف من جهة العلاقة بين أجزائها وبين الكل ، وهذا يعطى الحافز إلى ظهور أنماط مختلفة من الأحكام والاستدلالات ، وهذا الاختلاف فى صورة المعرفة هو اختلاف فى محتوى أو مادة المنطق ، ذلك الذى يعالج موضوعات الخبرة وكيفياتها كموضوعات فى عالم عقلى ، (٢) .

هذا ويرغب بوزانكيت فى آخر المحاضرة الثالثة من كتابه، أسس المنطق فى أن يحقق أو يوضح أمرين وهما :-

الأول : أنه يأمل فى أن يجعلنا نتعلم بأن عالم معرفتنا هو عالم حى نامى مدعم بطاقتنا العقلية .

الثانى : أنه يحاول أن يوضح بجلاء أن معرفتنا تلك الحية والنامية تشبه عالم الحيوان أو النبات فى كونها مولدة من أنساق لامتناهية وبسيطة ، كل منها وكلاما له نفس الوظيفة وله أجزاءه وأعضاؤه المتوافقة ويتشكل ويتغير بالتوافق مع البيئة المحيطة .

\* \* \*



### عناصر المنطق المثالي البوزانكي :

انتهينا حتى الآن إلى أن الحكم هو بداية المنطق عند بوزانكي ، لأن  
أى فكرة أو خطرة حينها تطرأ على ذهن إنما تشير إرتباطات متنوعة وعلاقات  
متعددة ، بل إن الإيم - أى اسم - يشير كما رأينا إلى دلالات منطقية وإذن فالمنطق  
المثالي لن يبدأ كما بدأ المنطق الصورى أو غيره بالانطباعات ثم بالأحكام . بل ،  
الأحكام فى المنطق المثالي تفرض ذاتها من أول وهلة ولأول مرة .

وسوف نجد هنا كيف أسس بوزانكي منطق الفلسفى أو المثالى على فكرة  
أن الحقيقة هى الكل ، وعل أن الشعور اليقظ هو أساس للمفكرة وإرادة  
وغاية ، ثم سنجد فكرة الترابط بأقوى صورها فى هذا المنطق المثالى الكلى ، كما  
سنجد بوزانكي يربط نظريته فى الحكم - أساس المنطق عنده - بالمطلق .  
وبوزانكي فى سبيل إقامة هذا المنطق المثالى يأخذ على عاتقه الرد على المعارضين  
عليه ثم يأخذ كل من المنطق الرمزى والصورى والتكوينى والانجهاات الواقعية  
الساذجة والبراجماتية بالنقد .

. . .

### أولاً : الشعور اليقظ أساس للعالم كفكرة وازدة وغاية :

إن معنى الحكم عند بوزانكي ، كما ارتأينا إرمات ذلك فيما سبق ليس  
هو المحمول الذى نضيفه إلى الموضوع ، بل بالعكس من ذلك فمعنى الحكم عنده  
معادل للشعور الإنسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم .

وإذا كان الحكم يتكون من امتداد إدراكات بواسطة التفسير الذى تكون  
حقيقته متساوية مع محتوى هذه الإدراكات ، فإنه إن الواضح أنه لا يمكن أن يكون

محددًا بالوقائع الخاصة ، وبالحقائق التي تنطوقها من حين لآخر بواسطة اللغة . وأكثر من هذا يقول بوزانكيث : فإن كل شيء نموده نطقًا يتضمن الكثير مما لا نموده بالنطق ، (١) .

ويمطى بوزانكيث المثال التالي فيقول : إذا قلت إننى سأركب القطار من ميدان د سلون « لكى أصل إلى «أسكس هول» فإننى هنا أذكر فقط حقيقة قطار واحد ، وميدان واحد ، ومبنى واحد ولكن قولى هذا إنما يشير فى الحقيقة إلى وقائع لا حصر لها ، وهى كل العناصر الموجودة فى عالمى ، والتي تجعل قولى هذا مقبولاً . فهذا القول يتضمن الحقائق التالية : على السابق بطرق السكة الحديدية ونظامها ، وبلندن والعالم المتمدين عموماً ، كما يتضمن حقيقة هذا المكان الذى سوف أصل إليه ( وهو مكان جامعى ) والمقابلات التى سوف تتم فيه ، وعن الجامعة الموجودة هناك ، وعن حياتى الخاصة فى هذا ، الجامعة التى تمثل نسقاً ، ومكانى ومشاركاتى فى هذا النسق وغير ذلك .. لأننى حينما حكمت لم أنتبه إلا إلى جزء واحد فقط من هذا ، ولكن كل هذه الحقائق ترتبط فى كل مترابط ولا ينفصل جزء منها عن الآخر . وعلى الرغم من أننى لم أثبت هذا الكل المترابط فى هذه الكلمات المحدودة ، فإن هذه الكلمات يجب أن تشير إلى باقى العالم الذى لم تذكره الكلمات . وهكذا ، فكلمة كانت يفظت لنا كاملة ، كلما أدركنا معناها كحقيقة (٢) .

ويذهب بوزانكيث إلى أن العالم هكذا مترابط ومرتبط تمام الارتباط وهو يقول أن خير مثال على هذا هو ترتيب الموضوعات والأشياء فى المكان . فالصورة البصرية التى يكونها كل منا عن الحجرة مثلاً هى بالطبع حكم إبتاتى أو إيجابى

Bosanquet. B.: The essentials of logic-lecture II, p.33, (1)

Ibid . p. 34.

(2)

وكما نظرنا حولنا ( في هذه الحجرة ) رأينا أن المسافات بين الموضوعات والجدران ، وأشكالها وأوضاعها تبدو وكأنها انطبعت في عقولنا بدون مجرود .  
ولكن الحقيقة هي أن هذه المسائل كلها إنما تنتج عن تعليم طويل في فن الرؤية وعن خبرات الخواص الأخرى . إنها إسباب أو تفسير للإدراك الحسي ، وهو إسباب أو تفسير حقيقي لأنه يكون نسقا متحدا مع محتوى الإدراك الحسي ، ويمسنا من خلال هذا الإدراك ومن ثم فهو يوجد بالنسبة لنا في صورة حكم .  
وعلى ذلك فعالمنا كله سواء منه ما تعلق بالاشياء أو ما تعلق بتاريخي الشخص أو ظروفه إنما هو عالم مرتبط تماما .

وهذا الترابط الضروري إنما يرجع إلى الشعور اليقظ . وبالطبع فهناك تفاوت بين اليقظة والحلم ، ولما كنا في مجال اليقظة نجد أننا نقول أن الرجل يكون يقظا إذا أهتم أولا بالحقيقة التي ليست إلا مجرد مجرى شعوره وثانيا بنفس الحقيقة التي يهتم بها الآخرون . أي إذا وسمد إدراكه الحسالي بالحقيقة . وهذه هي الحقيقة التامة .

وقد يتبادر لدينا السؤال التالي : لماذا لا يجب أن يكون شخص ما لنفسه نسقا ينسب به إدراكه الخاص ، ويكون مناقضا لنسق أي فرد آخر ؟ وهل يمكن أن نعدده في هذه الحالة يقظا ؟ نعم يقول بوزانكيث قد نعدده يقظا ولكن يقظته هذه تكون مقرونة بالجنون .

وإذن فعالم الشعور اليقظ كله يمكن أن يعالج على أنه محمول مترابط موجب أو مثبت تماما كالإسباب فيما يتعلق بإدراكنا الحسالي الإيجابي أو الإيجابي .

لقد تحدثنا حتى الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كفكرة أو كحكم ، وفيه بد أن نتحدث الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كإرادة وغاية .

وبوالتكيت حين يتحدث عن العالم كإرادة ، لا يشير إلى مذهب شوبنهاور الذي عبر عنه في كتابه "العالم كإرادة وفكرة" ، وذلك على الرغم من أن هناك شيئا عاما من الاتفاق بين التصورين البوزانكيي والشوبنهاوري ، فمذهب شوبنهاور الميتافيزيقي الذي يقول فيه إن حقيقة العالم النهائية يجب أن تتصور كإرادة لا يهمننا هنا ، إذ أننا نتحدث هنا فقط عما يعنيه العالم بالنسبة إلينا ، وما يعنيه العالم بالنسبة لنا ليس كونه فقط نسقا للحقيقة وإن كان كونه أيضا نسقا من الغايات ، فعالمنا الإداري أساس دائم لشعورنا اليقظ تماما كما عالمنا المعرفي (١) . وتقوم إرادتنا من عدد كبير من الغايات ترابط فيما بينها على أنحاء مختلفة ، تماما كما تقوم معرفتنا من عدد كبير من الدوائر والمناطق المرتبطة على أنحاء أيضا . وكما أننا نجد في معرفتنا وفي أي لحظة ما هو واضح ، وما هو غامض ، وما هو متضمن ، ونرى أن هذه جميعا تشكل محتوى دائم أو مستمر ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالغايات .

وعندما يقف أحد كي ينظر إلى صورة ما ، فإن الغاية الشعورية المباشرة تكون هي دراسة هذه الصورة ، كما أن هذا الفرد تخامره بغير وضوح أو بقوة العادة ، الغاية من بقائه واقفا ، وذلك لإشباع حب استطلاعنا ونحن قد لالتمت إلى غاية السير أو الوقوف . ومع ذلك فإننا نسير أو نقف فقط كلما رغبتنا في ذلك ، فالغاية مثل الحكم تحدد بالسير اليقظ (٢) .

وإن كان أبعد من ذلك فإن الغاية التي تخامر الفرد عند رؤيته للصورة ليست في الحقيقة معزلة عن الإرادة . وهذه الغاية تكون موجودة بأعلى صورها في العقل في اللحظة التي ننفذ فيها هذه الرؤية .

Ibid. : p. 38.

Ibid. : p. 38.

(١)

(٢)



والغاية الوقتية السابقة ، رؤيه الصورة ، وكل غاية وقتية إنما نأخذ مفزاها  
ومعناها من خلفية واسعة من الغايات ، وإذا أبعدنا هذه الخلفية الكبيرة والواسعة  
أو استبعدناها فإن الغاية الوقتية ستتغير ملاحظها حينئذ وستصبح ضعيفة متهافة  
وفارغة .

ومن ثم فعالم الإرادة يتوازي مع عالم المعرفة ، وموضحا لطبيعته ، فهناك  
إرادة واضحة في النظر إلى الصورة ، والإرادة غير الواضحة تجملنا مستمرين في  
الوقوف ، أما الإرادة المتضمنة فهي توصلا إلى الغايات العامة . وهذا هو ما يعطى  
الغاية الوقتية المعينة خلفيتها الكلية .

وهنا أيضا نجد بورانكيت - سيرا وراء مذهبه الترابطى والوحدوى - يربط  
ويوازي بين الإرادة والمعرفة ، أو بمعنى أكثر تفصيلا يوحد بين الإرادة والفكرة  
كما أنه يوحد علاوة على هذا بين الإرادة والفكرة وبين الغاية .

ويرى بورانكيت أن حديثه هذا عن الإرادة إنما يوضح أو يفسر الحكم ،  
ذلك لأن العناصر الغامضة والمتضمنة يمكن أن نلاحظها بسهولة في حالة الإرادة .  
فحياتنا الشعورية مصحوبة بأفعال مثل السير والجلوس ، وهذه قد نعرف بصعوبة  
أننا نريدها ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفعلها إلا إذا أردنا ذلك .

أما الاختيار بين المتغيرات فهو يشير إلى جزء بسيط جدا من الإرادة تماما  
كما تشير الألفاظ ( مكتوبة أو منطوقة ) إلى الحكم ، إذ أن حياتنا الإرادية  
تدخل في عملنا واهتماماتنا ومثلنا وغير ذلك ، تماما كما أن الحكم يخرج من  
دائرة الفاظه لكي يشير إلى ما هو أبعد من هذه الألفاظ ذاتها .

ومن ثم فيجب أن نعتبر عالم المعرفة بعالم الإرادة على أنها استمرار لشعورنا

اليقظ ، فكلما كنا يقظين كلما حكمنا ، وكلما كنا يقظين كلما أردنا ، (١).

والآن فإن الأحكام المنطقية العامة التي سوف نحللها ونصنفها هي ببساطة تلك الأجزاء المنبثقة من هذا الثمور الإيجابي الدائم أو المستمر والتي خرجت من هذا الكل وأنفصلت بالالفاظ . ومن ثم فإن كل حكم من هذه يجب أن يعتبر على أنه تفسير جزئي لطبيعة الحقيقة ، ويكون الموضوع فيها حقيقيا دائما في صورة ، ويكون المحمول فيها حقيقيا في صورة أخرى ، أما الحكم النهائي والكامل فهو كل الحقيقة محمولة على ذاتها ، وكل أحكامنا المنطقية هي أجزاء أو إطارات ( نعني في لحظة ) من هذا الحكم النهائي والكل . وبعض هذه الأحكام أجمعها من معادل الحقيقة ، وبعضها تكبير لهذه الحقيقة أو إسهاب لها ، وبعضها تفسر أو تحلل محتوى الإدراك الحسي البسيط جدا .

\* \* \*

### ثانيا : القضية والحكم .

يعالج الحكم في الكتب المنطقية المتداولة على أنه قضية ، فقط ، أى على أنه تأكيد موضوع في لغة . وهذه طريقة اصطلاحية في معالجة الحكم . واسكنها ليست طريقة خاطئة إذا تذكرنا أن القضية تمثل ترجمة للحكم أكثر من تمثيلها للحكم ذاته . إن الحكم المعبر عنه في قضية هو دائما محدود بموضوع معين وبمحاول وترابطها رابطة ، بمعنى أن القضية هي بمثابة الوحدة اللغوية . يقول بوزانكيت إن العبارة الواحدة أى الوحدة اللغوية التي تقدم لنا الحكم تسمى بالقضية ، (٢)

Ibid. . p. 48

(١)

Bosaunget, B. . Logic or the morphology of knowledge (٢)

Book 1, ch. 1, p. 71.

ولكن ومع ذلك فإن القضية المنطوقة أو المكتوبة تختلف عن الحكم اختلافا أساسيا ، فبينما تشير هذه القضية إلى حكم معين ، فإن الحكم يبدأ بالاستدلال بمعنى أننا حينما نحكم حكما معينا ، فإننا نسأل سؤالا أو أكثر عن تلك الأشياء التي سوف نحكم بصدددها ، وتكون الإجابة مثبته لمجموعة من الكيفيات أو الخصائص ، فعندما ثبت - يقول بوزانكيت مستخدما مثالا من هيجل - أن عربة مرت أمام البيت ، فإن هذا لا يكون حكما إلا إذا كان هناك سؤال عن هذه العربة أم هي عربة يد أم هي سيارة : وهذا لا يتأتى لي إلا بمعرفة أو إثبات مجموعة عامة من الكيفيات تجعلني أحكم بأن هذا الذي مر من أمام البيت عربة يد أم سيارة . وإثبات أن هذه المجموعة من الكيفيات تخص عربة اليد أو السيارة إنما يشير إلى الاستدلال ... فالحكم والاستدلال يبدأان معا ، (١).

وعلى ذلك فالقضية هي العبارة الواضحة منطوقة أم مكتوبة أما الحكم فهو فعل عقلي يعتمد بدرجات متفاوتة على الكلمات أو الرموز الأخرى ، ومع ذلك فهو يختلف عن أي تجمع من الكلمات أو الرموز سواء المسموع منها أو المقروء أو الذي نتذكره (٢) .

ويرى بوزانكيت أن الاختلافات الرئيسية بين الحكم وبين القضية يمكن ترتيبها جميعا تحت نقطتين رئيسيتين وغير منفصلتين : -

#### النقطة الأولى :

تتصل بما يسمى بأجزاء الحكم ، وهذا تصور شائع مشتق من التحليل اللغوي

Ibid. : p. 75.

(١)

Ibid. . p. 75.

(٢)

لل قضية . فتقسيم الحكم إلى موضوع ورابطة ومحمول هو تقسيم مشتق موضوع من تحليلنا للقضية . والقضية ترينا موضوع تام أن الموضوع منفصل عن المحمول وعن الرابطة ، أو بمعنى أدق وبتعبير بوزانكيت نفسه يصبح كلا من الموضوع والمحمول جزءين منمزاين لكل ممتد ، وتصبح الرابطة وهي ليست إلا مجرد إشارة تميز المحمول ، وليس لها أى محتوى منفصل فى الحكم - تصبح - فى القضية جزء منفصلا يطلق به ، (١)

وعلى ذلك فالحكم لا ينظر إلى الموضوع والمحمول والرابطة على أنها أجزاء منفصلة كما هو الحال بالنسبة إلى القضية ، كما أنه ليس بمثابة علاقة بين الأفكار ، أو بمثابة إنتقال من فكرة هى موضوع إلى فكرة هى محمول ، كما أنه يتضمن فكرة ثالثة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين موضوع ومحمول ، إذ الحكم وحدة واحدة لا انقسام فيها ولا انقسام .

#### النقطة الثانية :

ونتعلق بمدى إنتقال الفكرة أو تحوّلها فى الزمان . وهنا يرى بوزانكيت أن القضية باعتبارها منقسمة إلى موضوع ومحمول تربطها رابطة ترى أن هناك إنتقال من الموضوع إلى المحمول ، أى أن الموضوع يكون ادينا أولا ثم نضيف اليه المحمول بعد ذلك ، وهذا يترتب عليه إنتقال زمانى . وبوزانكيت يقرر بأن هذا لا يوجاه بالنسبة إلى الحكم فيقول : إن التحدث فى الإنتقال من الموضوع إلى المحمول خاطئ بالكلية ، فال موضوع لا يكون ادينا أبدا أولا ثم نضيف إليه المحمول ، (٢) إن الحكم عماية فكرية لاتأتى عن طريق إضافة قطعة إلى قطعة ، إنها عملية متصلة

Ibid. : p. 78.

Ibid / p. 81.

(١)

(٢)



ومترا بطة ؛ وفي هذا يقول بوزانكيث وإن الحكم الكامل ، تماما كالعملية التي ينجم عنها ، حائز بوضوح على الديمومة ،<sup>(١)</sup> وهذه الديمومة تصل لبالحكم وحده الذي رأينا أن من الخطأ أن نقول بسبق زمانى بين الموضوع والمحمول فيه ، ولكننا نتصل أيضا بعملية الانتقال من حكم إلى حكم آخر ، إذ لا يجوز لنا هنا أن نقول أن هذا الحكم سابق بينما هذا الحكم لاحق . والنتيجة هي أن الديمومة تسيطر هنا على الحكم وعلى العمليات الفكرية المتصلة به ، وأنه لا يجوز لنا أن نقول بانفصال أو تجزئة أو بسبق زمانى ، إذ أن الحكم يخالف عن القضية في هذه الأحوال فهو متصل غير منقسم ويمتاز بالديمومة .

وعجبا أن ينادى بوزانكيث بفكرة الديمومة في مجال المنطق ، وعجبا أن يأخذ هذه الفكرة الرئيسية من برجسون فيلسوف الديمومة ، والتيار الحيوى ، والوثبة الحيوية ويهبطها طابعا مخالفا لما أعطاه لها برجسون . إن برجسون يرى أن المنطق الجامد من هو عمل العقل ، ذلك العقل الذى يرى أنه يجرى ويقسم القضايا ، يحال فيها ويركب ، يستنتج منها ويستنبط . أما بوزانكيث فيرى أن المنطق والحكم وسائر العمليات المنطقية متصلة ومتحدة ومترا بطة ، لاسبق لها ولا لاحق ، لا ابتداء فيها ولا انتهاء . إنها خاضعة للديمومة أو حائزة عليها . الفكرة إذن برجسونية ولكن الاستخدام مختلف . ولكن هل تبعد فكرة الديمومة بهذا المعنى الذى استخدمه فيها بوزانكيث عن الحركية والديالكتيكية عند هيجل ؟ الواقع أنه لا ابتعاد بين الفكرتين على الإطلاق إلا فى تركيز فكرة الديمومة ، بوجه خاص ، على الاتصال الزمانى المستمر والمتصل .

ومن ثم « فالحكم واحد باعتبار ذاتيته المتصلة التى توحد بين الموضوع

والمحمول ، وهذه الذاتية المتصلة لا يمكن أن تتحل بسبب احتوائها على مجموعة من الاختلافات ، وإنما الذي ينهى اتصالها ، هو قصورها أو عجزها عن التعرف على حقيقة هذا الاتصال . (١)

والخلاصة هي أن الحكم عملية عقلية أو شعورية ، كلية ومتصلة وواحدة . أما أنواع الأحكام موضوع الكتاب الأول من المنطق أو مورفولوجيا المعرفة فالتفصيل وضعت لطبيعة عملية ، وهي تسهيل وإمكان دراسة المنطق ويمكن النظر إلى المنطق طبقاً لبوزانكيت كنسق ، أى النظر إليه ككل مترابط واحد أجزائه متضمنه في بعضها البعض من ناحية ، ومن ناحية أخرى يمكن النظر إليه من ناحية تسلسلية أى النظر إليه على أنه أجزاء منفصلة تتبع ويلى بعضها البعض الآخر وهذه النظرة الأخيرة عملية ، إذا أردنا دراسة المنطق ، لكن ليس معنى هذا أن بوزانكيت يسلم بهذا ، فقلنا أن الحكم عنده متصل ومستمر ومتحد لأنه يمثل الشعور الكلى المتصل والمتحد . ويقول بوزانكيت في هذا « إن العقل له جوانب متعددة ، على الرغم من وحدته ، ومظاهر العقل المرتبطة ببعضها البعض تفقد وحدتها الحقيقية بوضعها في سلسلة تسلسلية » (٢) . وإذن فالنظر إلى المنطق من وجهة نظر تسلسلية إنما يفقد العقل والشعور مركزا العمليات المنطقية وحدتهما ومع ذلك يقول بوزانكيت « إننا مضطرون لأن نرى المنطق من هذه الزاوية لنعرض الدراسة ليس إلا ويضع لنا التخطيط التالي : -

Ibid. , p. 83.

(١)

Bosanquet, B.: Implication and linear inference. p 51,

(٢)

تخطيط يوضح انتساب الأحكام  
السلسلية الجرمومية (الأولية أو الابتدائية) أو المباشرة  
للأحكام

(أحكام الكيف)

الحكم الغير تشخصي

الحكم الإشاري

(البادي، بد هذه ود هنا، وغيرهما)

(أحكام الكم)

أحكام المقارنة

(أحكام النسبة)

المقياس

المعين أو سلسلة المقولات

المحدد أو السلسلة الافتراضية

(الأحكام الفردية)  
الأحكام الشخصية وغيرها  
(الأحكام الكلية)  
الحكم شبه الجمعي  
حكم الجنس  
الحقيقي

(الأحكام العددية)  
أحكام الكثرة أو الخصوص  
الأحكام الجمعية  
المعادلة  
العلاقات المجردة للمكان  
والزمان

الحكم الافتراضي

الحكم المنفصل

اللاتناهي في المكان والزمان

وبعد هذا يقول بوزانكيت إنه لم يرد أن يضع من التحليل والتركيب ضمن هذا التخطيط الذى وضعه ، والسبب فى ذلك هو أن كل حكم تحليلي وتركيبى معا ، وهذا القول لا يحتاج إلى أى تفسير ، إذا تذكرنا أننا وصفنا الحكم بأنه يتضمن دائما الذاتية فى الاختلاف ، (١) . فإذا قلنا أن (سقراط كان فيلسوفا أخلاقيا) فإننا نعى بذلك سقراطا الذى كان يتحدث فى الأسواق وكان دميم الحلقة ، وكان حكيما ، وتناول السم ، فنحن هنا حملنا شخصية سقراط من ناحية ، ومن ناحية ثانية ركبنا هذه السمات أو الصفات فى شخصية واحدة ، وإذن فكل حكم تحليلي وتركيبى معا .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت فى تحليل هذه الأحكام ، ونحن إن نسير معه فى هذا التحليل ، لأن تحليله هذا باعترافه هو نفسه ليس المقصد منه إلا التسهيل المدرسى ، فالحكم كما رأينا فى صميم مذهبه مرتبط بالشعور وهو واحد وكلى ومتصل . ومع ذلك فسنأخذ من بوزانكيت تحليله لبعض الأحكام لسكى نقرب عن كسب من طبيعة تفكيره .

إن الحكم بأبسط صورته هو حكم الكيف ، ويميز عن حكم الكيف وحكم المقارنة تابعه المباشر بصوت التعجب وبالقضية غير الشخصية .

وحكم الكيف السليم يثبت محتوى مباشرا بسيطاً من الحقيقة الحاضرة . وحينما أصرخ : كم هى ساخنة ، فإننى أفعل ذلك لأن الطقس ساخن أو الحجرة ساخنة أو لائى مهاب بالحنى . وفى كل هذه الأحوال ينتمى المحتوى : « ساخن ، إلى شئ ،

---

(١) Bosanquet , logic or the morphology of knowledge,

P, 92,



ولا يكون منعزلاً عما يحيطان ، ولكنه يوجد ويمتد إلى بعض من الأشياء . وإن  
هنا وأنا أحكم بهذا ، فإنني أثبت محتوى مباشراً بسيطاً لا محتوى مطلقاً .

وبهذا المعنى فإن صوت التعجب أو الكلمات الأخرى مثل « سيء » ، « كم هو  
قبيح » ، مثل هذا الألم ، « كم هو مخيف » ، تعبر عن أحكام .

« وحكم الكيف هو الجرثومة أو الحالة البسيطة للحكم الإدراكي ، (١) لحكم  
الكيف لا يمتد إلى الإحساس بالحاضر ، أما الحكم الإدراكي فيعبر عن ( فكرة  
تجرى وراء الحاضر ) (٢) حينما نتعرف على رجل وندعوه باسمه فإننا نقول ( إننا  
نرى فلاناً ) وهنا نحن ندركه أو يكون حكمنا إدراكياً لا يقف عند حاضر  
ما نراه أو ما نحسه ، وإنما يتمداه إلى فكرة تقوم وراءه . ومن ثم فإن الحكم  
الإدراكي حكم تركيبى لأنه يركب الإدراك الحاضر بفكرة ، أما حكم الكيف  
فهو تحليلي وفي هذا يقول بوزانكيت ( إنني اعتقد بأننا يجب أن نوحده بين الحكم  
التحليلي للحواس وحكم الكيف ) . (٣)

أما حكم الإشارة فهو يندرج تحت حكم الكيف ، ولكنه أكثر قليلاً من حيث  
التحديد ، وأمثلة هذا الحكم ( هذه ساخنة ) ( إنها تمطر الآن ) ( إنها مظلمة هنا )  
أو باختصار الحكم الذي يبدأ بالهنا وهناك الآن - ثم - هذا وذاك وغيرها من  
الحروف التي تشير إلى مكان أو زمان أو ظرف معين .

أما حكم المقارنة فهو حكم منبثق من حكم الإشارة الكيفي ، أي أننا

ibid. - ch. II, p. 102.

(١)

ibid. , p. 102.

(٢)

ibid. ' pP. 103 , 104.

(٣)

لستخدام فيه أيضا حروف الإشارة الآتية الذكر . والامثلة على أحكام المقارنة هي « هذا أكثر احمرارا من ذلك » ، « إنها أسخن هنا من هناك » ،

ولكن حكم المقارنة الذي قلنا أنه منبثق من حكم الإشارة الكيفي يكون له بعض التواحي الكمية ، فإذا أخذنا المثال التالي « هذا أكثر احمرارا مما كان » فالاحمرار وجود هنا في كلتي الحالتين ، وكل ما حدث هو أن الاحمرار قد زاد عما كان عليه أي تعرض لتحول كمي ، وهو تزايد الاحمرار أو بتعبير بوزانكيت نفسه « إن الكيفية التي تغيرت ، والتي لازالت هي نفس الكيفية ، مرت بتغير كمي » (١) . هناك أحكام مقارنة أخرى تتصل بالزمان والمكان وتستخدم لفظي (أقرب) و (أبعد) . ويرى بوزانكيت أننا نستطيع أن نقول لفظي (أكثر) و (أقل) حينما نحول الكيف إلى كم ، أي حينما نحول اللون الأحمر مثلا إلى موجات ، أو صفة السخونة إلى درجات مئوية وهكذا .

وهناك علاوة على هذا أحكام كيف لا تستقي من محتوى مباشر بسيط ، ولكنها تقوم على « كينيات رئيسية وأساسية ... أي تقوم على اختلافات تستمد قيمتها من مستوى أو غرض مفترض مقدما » (٢) . ومن أمثلة هذه الأحكام ما يلي - والامثلة من بوزانكيت - : ( وهاتين الآلتين مختلفتين صونا ) ( جلادستون وشمبراين رجلان مختلفان تماما ) و ( إن النصر قادر مثل الهزيمة ) وغيرها .

ويؤكد بوزانكيت أن الكيفية تختلف عن النوع Kind ، ومن ثم فإن النوع ينتمي إلى الكم لا إلى الكيف ( يقول بوزانكيت ) لا يجب أن نخلط بين الكيفية

ibid. p. 110 .

(1)

ibid . F. 117

(2)

وبين النوع ، فالنوع هو الكيفية الأساسية أو المميزة ، ويتضمن سلسلة من الأفكار التي لم تناقشها بعد ... والمقارنة فيما يتعلق بالنوع التالية للحكم ويتضمن أفكارا أخرى ، (١) .

وان نسير مع بوزانكيت في هذا التحليل إلى النهاية ، لأنه هو ذاته لا يرغب في هذا التحليل . فالارتباط عنده هو الأساس في المنطق وفي الميتافيزيقا وفي كل شيء ، أما التجزئة فهو يقف منها موقف المعارض الجسور . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رأينا أن الحكم وهو الأساس عند بوزانكيت لا يبدأ بالانطباعات أو الأفكار أو التصورات ... إن المنطق عنده يبدأ - بسبب هذه النظرية الكلية ذاتها - بالحكم . وعلى ذلك فهو يرفض رفضا قاطعا كل تجزئة بين الانطباعات والأفكار والتصورات والأحكام ، كما أنه يرفض اتجسده لو تز الذي يجري العمليات المنطقية فيبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم ، واقتطاف منه عبارته القائلة بأن الأحكام يجب أن تفترض على الأقل تصورات بسيطة ، لأن الأحكام تتكون من التصورات (٢) . وبوزانكيت يلتبس هذا لواتر فهو يقول بعد ذلك ولأنه لمن الصعوبة أن نعتقد في أن مثل هذا النقاش يعبر حقيقة عن فكر لواتر ، فقد يكون هذا قد نتج عن شغب لواتر الزائد في أن يقدم ترتيبا واضحا وكاملا لقارئيه ، (٣) .

ويسير نقد بوزانكيت لهذه النظرة التي نجري، العمليات المنطقية خصوصا كما وجدها عند لواتر على النهر التالي :-

إذا مثل إحساس أو إدراك ما للشعور ، فإنه يحمل على التوضيح التفكير

ibid. , p. 119.

ibid. ' Introduction. p. 23.

ibi . ' p. 89.

(١)

(٢)

(٣)

وأنا لا أقول أن ذلك يعد بمثابة حكم جرمي ولكن ذلك يعد بالتأكيدها، لأنه أحدث تغيراً ما في المدرك. ويجب أن يكون لهذا الإحساس أو الإدراك ذاتية وإلا لما كان شيئاً بالنسبة إلى الشعور، كما يجب أن يكون محتالاً عن غيره وإلا لما كانت له ذاتية، كما يجب أخيراً أن يكون له ما يميزه بطريقة تجعله قابلاً للمعاملات أو الكيفيات. إن الانطباع أو الفكرة الحسية يصبح أو تصبح فكرة منطقية حينها نشأته في اسم. والذاتية والاختلاف وبالتالي المثل للكيفيات يجعلنا نطلق أسماً، وقد سبق أن قلنا أن فعل التسمية يتضمن دلالة منطقية. والنتيجة هي أن الإحساس أو الإدراك حكم.

إن الحكم - يقول بوزانكييت - ليس في علاقة مع الانطباعات أو الأفكار أو التصورات، وليس تجمعاً آلياً من أجزاء تبقى منفصلة عن بعضها البعض، إنه تعبير عن الوحدة التي يتكون منها الشعور، (١).

وقد تحتوي الأحكام على أفكار مركبة، ولكن كل حكم من حيث هو حكم إنما يوضح محتوى فكرة واحدة أو مفردة. إن الأفكار والانطباعات لا توجد منفصلة عن بعضها البعض كما هو حال الكلمات على الصفحة ولكنها توجد مرتبطة.

ويخلص بوزانكييت من نقده هذا إلى أن الحكم يوجد من البداية وليس التصور إذ التصور لا يوجد إلا في فعل الحكم. وهو يقول في هذا: إن الحكم أو بعض العمليات الشعورية المشابهة له، يكون لدينا منذ البداية، وأنا نحصل بالتأكيدها على حكم عند التسمية وما يتبعها من عمليات، (٢) كما أن الأفكار المستخدمة في الحكم

Ibid, , p. 81.

Ibid. : p. 82.

(١)

(٢)



ليس لها وجود خاص محدد وإنما لها دلالات عامة (١) .

\*\*\*

### ثالثاً : الحقيقة والترابط والحكم :

يقول بوزانكيت أن حديثه عن الترابط والحقيقة وعن التوافق في الطبيعة الأولى لكتابة المنطق أو مورفولوجيا المعرفة قد أسىء فهمه ، وسبب سوء الفهم هذا راجع إلى العبارة التي قال فيها : إنه لمن الضروري لفعل الحكم أن يشير دائماً إلى الحقيقة ، تلك الحقيقة التي تذهب وراء الحكم وتكون مستقلة عن فعل الحكم نفسه (٢) . فلقد أخذ بعض الناقدين هذه العبارة مقطعة من السياق الكلي للمذهب ووضعها البعض الآخر بأسلوب مخالف تماماً عما نجدها في الكتاب الحسالي بحيث ينتج عن اتجاهاهم هذا ، أن تصبح هذه العبارة متوافقة مع تصور الحقيقة كعالم خارجي . وجود بالنسبة إلى فكرنا يكون متشابهاً أو غير متشابه مع أفكارنا ، وهذا التشابه ينتج عنه ماهو حقيقي ، أما اللاتشابه فينتج عنه ماهو زائف ولقد ذهب هؤلاء في محاولة حل هذه المشكلة ، مستندين إلى الفكرة الرئيسية وهي أن ( الحقيقة هي الكل ) ، إلى القول : بأن العالم خارج الفكر لا يمكن أن يدعم بواسطة الفكر (٣) وهذا - يقول بوزانكيت - سوء فهم وخاط كبيرين .

وبعد هذا يبدأ بوزانكيت في توضيح مذهبه أو نظريته فيقول : إن الحقيقة

Ibid. : ch. 1, p. 70. (١)

Bosanquet, B. Logic or the morphology of knowledge. (٢)

Book II, ch. ix, p. 264.

Ibid, p. 264, (٣)

تكون مستقلة عن الحكم بمعنىين<sup>(١)</sup> في المعنى الأول نجد أن هناك حقيقة قصوى ، هي خبرة سامية عن كل ما نختبره ، ويجب أن نسلم بهذه الحقيقة طالما كنا غير قابلين لعالم الأفراد كمعالم منفصلة وغير مترابطة ، وحينما نتحدث عن هذه الحقيقة على أنها مستقلة عن فعل الحكم ، فإننى لأقصد إبعاد القول القائل بأن الحكم بدرجاته المتفاوتة يشارك في تدعيم الحقيقة ويكون عنصراً في حياتها ، ففي هذا المعنى المحدد تكون الحقيقة متداخلة مع الحكم ، ولكن تداخلها معه ليس توافيقاً Correspondence كما أن تداخلها لا يعنى نسخاً عن أصل . ولذلك فالحقيقة والحكم صورتان متداخلتان للحقيقة القصوى ، ولكن تداخلهما لا يعنى توافيقهما كتوافق الصورة مع الأصل . هذا هو المعنى الأول .

أما المعنى الثانى فيذهب إلى د أن الحقيقة تبدى لنا فى عالم تجربتنا بطريقة مستقلة عن فعل الحكم ،<sup>(٢)</sup> . د إننا نركب عالمنا كتفسير أو فهم يحاول إعادة الوحدة التى فقدتها الحقيقة بواسطة إظهار اختلافاتها ، وهذا التركيب أو التكوين هو عالمنا العقلى ، وهو صورة من الحقيقة ، حاوية لبعض خصائصها ، وهناك صورة أخرى ، أعلى أو أدنى . ولكن لا واحد من هذه الصور يمكن أن يكون عالماً خارجياً لفكرنا ،<sup>(٣)</sup> . إذا سألنا الآن كيف يمكن أن نعرف خطأ أو صواب تفسيرنا أو فهمنا ، وكيفية احتوائه أو عدم احتوائه على خاصية الحقيقة ، فإن الإجابة تأتينا من مبدأ عدم التناقض ، الذى ليس إلا صورة أخرى من مبدأ د أن الحقيقة هى الكل ،<sup>(٤)</sup> . إن مبدأ عدم التناقض يقول بوزانكيت وضعى وتركيبى ،

ibid, p, 264,

ibid. pp, 264-265,

ibid, p, 265,

ibid, p. 265,

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

كما أن قوته لا يمكن تحاشيها بواسطة التصوف المنطقي ألا تقول شيئا ، إذ أنك لو حاولت ألا تقول شيئا فإنك تكون متناقضا مع ضجيج وتكامل الخبرة . والتناقض هنا لا يكون بينك وبين العالم الخارجى ، ولكن بينك وبين ما يدخل فى كيائك ، كما أنك تترك ما يدخل فى كيائك متناقضا مع ذاته إذا لم تقل شيئا .

وهذا التحليل الأخير يعود بوزانكيت إلى القول بأن « مذهبه فى الحقيقة داخلى او فطرى بالكلية immanent ، فليس هناك معيار خارجى ، كما أنه توجد إمكانية فى تطبيق هذا المعيار الخارجى إذا ما وجد . إن المعيار يوحد ذاته كلية بما يفرضه علينا . مذهب الترابط Coherence ... إنه الفهم المتقدم « لهذا ، This كصلة بالحقيقة التى تمتلكها وجودا وكيفية ، إنه التقدم من صورة الفردية إلى صورة أخرى ، من الفردية التى لا تذهب وراء ذاتها إلى الفردية التى خبرت التناقض ... إنه نتاج الإهتمام والاستهداف فى تفسير ما يمكنك تفسيره ، ودفع التفسير إلى أبعد مداه فى استجابته إلى طلب تحريك التناقض فى الكل النسبى للخبرة على كل مستوى . وهذا الإهتمام ، وهذا الهدف ، هو المفتاح الذى يتعقبه الحكم من البداية إلى النهاية ، (١)

لقد أصبحت هذا this هنا فى مذهب الترابط لا تشير إلى شيء خارجى ، بل أصبحت تتصل أساسا بالحقيقة الكلية ، وهذا هو المقصود بالفهم المتقدم . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فلقد أصبحت « الفطرية » هى الشرط المطلق لنظرية الحقيقة ، (٢) وهذه الفطرية أو الداخلية هى التى تجعل الترابط مضادا لنظرية التوافق تلك التى اتخذتها الواقعية الساذجة كأساس لها ، والتى تقرر بأن هناك

Ibid. ' pp. 265 - 266.

Ibid ' p. 267.

(١)

(٢)

توافقاً بين الأفكار وبين الأشياء البسيطة . إن الحقيقة يقول بوزانكيت « واحدة » وهي صورة أخرى لمبدأ عدم التناقض ، والمبدأ القائل بأن الحقيقة هي الكل وللهذه القائل بأن الترابط هو اختبار للحقيقة والواقع ، (١) . ويتج عن هذا أن الحقيقة هي معيار ذاتها ، وأنها هي التي تخبر ذاتها مادامت الحقيقة هي عدم التناقض وهي الكل وهي الترابط . أما ما يعنيه بوزانكيت بالترابط فهو ذلك التركيب الأقصى للجسم الكلي للخبرة مع ذاته ، (٢) . وهو لا يتضمن التوافق ولا يقع في أغلطة التوافق هذه ، إن مذهب الترابط هو النظرية الحقيقية الوحيدة ، (٣) وحقيقة هذه النظرية مرتبطة بعملها مع الحقيقة وليست مرتبطة بنظرية التوافق .

• • • •

#### رابعاً : الحالات العقلية والحكم والحقيقة :

لا يعني بوزانكيت بالحالات أو الوقائع حرية الاختيار أو الانفعالات ، وإنما يعني بها تلك الحالات التي تهتم بالحكم . إن الرأي القائل بأن هناك علاقة بين الحالات العقلية والحكم يقوم على اعتبارين رئيسيين : - الأول أنه ليست هناك حالات عقلية في الشعور الإنساني هي مجرد حالات عقلية ، ولكن كل حالة تحتوي على مادة ... والثاني أن الاختلاف بين الحالات العقلية والأفكار وبين المعنى يقوم في استخدام تلك الحالات والأفكار ، (٤) .

فن حيث الاعتبار الأول نجد أن كل محتوى حسي أو إدراكي - على الأقل

Ibid. , p. 267.

(١)

Ibid. , p. 291.

(٢)

Ibid. , ch. x, p. 295

(٣)



فيما يتعلق بالشعور الإنساني - يحمل طابع بعض العلاقات الرمزية ، ويسلم بموضعه  
ومكانه في الحكم النسقي الذي يثبت عالمنا . فليست هناك أفكار لا تثبت الحقيقة  
سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، ومن ثم فكل شيء له مغزاه ورموزه ،  
فالإحساس يكون مثلنا بعمل الفكر ، ونحن لانستطيع أن نفصل الإحساس عن  
الفكر ، (١) .

ومن حيث الاعتبار الثاني فإن الاختلاف بين الحالات العقلية أو المحتويات  
أو الحوادث ذات الوجود العقلي أو الأفكار وبين المعنى أو الأفكار العامة  
للموضوعات الحقيقية يقع في استخدام use الأولى The former .  
« إن عالم مغزاتنا وفهمنا ، واحساساتنا ، وإدراكاتنا يحتوي في ذاته على  
كتلة من المادة النفسية أو العقلية ، (٢) . ويرى بوزانكيت أن تداعي الأفكار  
Association ليس كافيا وحده في تغطية المعنى ، إن التفكير في شيء ثم في شيء  
آخر يرتبط به يختلف عن معالجة الشيء الواحد كصفة أو خاصية للآخر . ومع ذلك  
يقول بوزانكيت إننا تعلمنا أن كل تداع يرتبط في أساسه بالحكم ، وحينما يثبت  
الحكم خاصية للموضوع فإنك تحصل على معنى .

نحن هنا أمام أساس سيكولوجي يتدخل في الحكم ، وفي المنطق بوجه عام .  
إننا أمام خافية شعورية متحدة ومتراصة وتتصف بالديمومة ، هذا من ناحية ، ومن  
ناحية أخرى نجد أنفسنا أمام كتلة نفسية أو عقلية إن صح هذا التعبير البوزانكي ،  
كما أننا نجد بوزانكيت - من ناحية ثالثة - ينادى بتداعي المعاني ، وهو مبدأ  
نفسى . إن كل تداع يرتبط في أساسه بالحكم - وهذا كلام بوزانكيت - ونحن

حينما نحكم بإزاء واثمة ما إنما تتداعى لدينا كل الوقائع الأخرى ترى أياكون  
بوزانكيت قد تأثر بفرويد ، ذلك الذى نادى بأنه توجد لكل منا خلفية لاشعورية  
تؤثر على سلوكنا ، واتجاهاتنا ، وميولنا وعواطفنا ؟ الإجابة هى أنه يمكن أن  
يكون بوزانكيت قد أطلع - ودائره الثقافية متسعة غاية الاتساع - على فرويد  
وتأثر به ، ولكنه يجب أن نقرر هنا بأن هناك بعض الاختلافات الرئيسية بينهما ،  
فبينما يتحدث فرويد عن اللاشعور وهو شعور كامن يؤثر على بحريات الشعور  
الظاهر ، نجد بوزانكيت لا يتحدث على هذا المعنى ولا يستخدم مصطلح اللاشعور  
على الإطلاق . إن يقظتنا فقط هى التى تستدعى سائر الشعور ونحن بإزاء الحكم .  
إننى حينما أحكم فإننى أكون شاعرا شعورا متيقظا بارتباط ذلك الحكم بسائر  
الوقائع ، وباندماجها فى وحدة كلية شاملة . علاوة على أن بوزانكيت يستخدم  
مبدأ عدم التناقض فى تحريك العقل وتوجيهه نحو ربط وتوحيد الحكم . ولا نجد  
شيئا من هذا عند فرويد . ضف إلى ذلك أن الخلفية اللاشعورية عند فرويد إنما  
تقوم على التطور التاريخى للفرد ، وتعتمد أو تتأثر أو تتشكل بالأحداث  
وبالذكريات التى مرت على الإنسان منذ ميلاده ، أما فى بوزانكيت فالشعور  
خلفية فطرية موجودة أصلا ولم نكتسب من أحداث الحياة ، ولم تقطع من  
نواحي نشاطها المتعددة .

• إن الموضوع يصف المحمول ليس بأقل مما يصف المحمول الموضوع ، ذلك  
لأن الحكم والتعبير الموجز لنفس الوحدة التى تنهوه بها بتمام أكبر فى الاستدلال ،  
حيث تصف المقدمات النتيجة ، كما تصف النتيجة المقدمات . وهذا يفسر لنا كيف  
يظهر المحتوى العقلى أو النفسى على أنه أكبر فى المعنى منه فى المحتوى « (١) » .

ونخلص من هذه العبارة إلى أن القول الذي نشته في حكم أو في استدلال يكون معناه أكبر من محتواه ، كما أن المعنى والمحتوى مترابطان غير منفصلين ، فانت لا تستطيع أن تجد نوعاً من الخبرة يكون بالضرورة في حالة عقلية وليس أكثر من هذا ، كما أنك لا تستطيع أن تجد خبرة تتضمن بالضرورة موضوعاً مدرَكًا ليس إلا ، إنه لمن الخطأ الجوهرى أن تنظر إلى أى منها في حالة انفصال (١) وهنا أيضا نلجس اتجاه بوزانكيك الترابطى والكلى ، فهو يقرر هنا أن المحتوى يرتبط بالمعنى ، كما يرتبط المعنى بالمحتوى . ويرى تأكيداً لا اتجاه الكلى هذا ، أن الخطأ الواضح والخطير ، أن تنظر إلى كل منها وهما في حالة انفصال .

وبعد هذا يتناول بوزانكيك إرساء أسس مذهبه ، فيقرر بأن المبدأ الرئيس الذى يسيطر على منطه وميتا فيزيقاه وعلى المعرفة والحكم والخبرة هو المبدأ القاتل ( بأن الحقيقة هى الشكل ) . ولما كان الواقع يرتبط بالحقيقة ، فإن هذا المبدأ ينسحب على الواقع أيضا فما هو حقيقى هو واقعى وما هو واقعى هو حقيقى ، فكل يبرز أو يدعم الآخر ، . وهذا المبدأ الأخير هيجلى خالص ، بل إنه يعتبر المصطلح الأساسى عند هيجل والذى ذاع انتشاره ، وأصبح من أهم كلمات وصيغ وعبارات هيجل .

ثم يحدد بوزانكيك بعد تقريره لهذا المبدأ ثلاثة نقاط ذهبت إليها النظريات الشائعة عند تناولها للعلاقة القائمة بين العقل وبين الحقيقة . والذى يقصده بوزانكيك بالنظريات الشائعة هنا هى الواقعية الساذجة والواقعية والبراجماتية ،

Ibid p. 7.

(١)

Ibid :p7.

(٢)

وفي كلمة واحدة كل نظرية تضاد أو تعارض نظريته المثالية : أما النقاط الثلاثة فهي :-

#### النقطة الأولى :

هي أن الموضوعات الخارجية الممتدة أو الجسمية ، ليست بأي معنى أو درجة حالات للعقل ، ذلك لأنه ليست هناك حاجة لأن تصبح عقلية لكي تعرف ، وحتى إذا كانت حالات عقلية فإن تعرف على أنها منفصلة عن الذات العارفة .

#### النقطة الثانية :

ويتبع ذلك أن بوزانكيت قد أخطأ في قوله بأن هناك قيمة للمثالية الذاتية كحقيقة جزئية أو غير كاملة .

#### النقطة الثالثة :

د لأنه لمن الخطورة أن نقول بأن الحكم يثبت العالم ، وأنه لغير حقيقي أن نقول بأننا ننسب المحمول إلى الموضوع ، أو أن الاستدلال هو عملية تركيب مثالية ، أو أننا نركب الحقيقة مثالياً ، (١) .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت في الرد على هذه النقاط الثلاثة . فيقول بالنسبة إلى النقطة الأولى ، إن طبيعة الحقيقة لا تعتمد على المعرفة ، ولكن من الخطأ أن نقول بناء على ذلك ، أن الحقيقة هي تلك التي تنفصل عن المعرفة ، (٢) وما دامت الحقيقة لا تنفصل عن المعرفة كما يقول بوزانكيت ، وما دامت المعرفة تتطلب لكي تقوم كنظرية ، تفسيرات وإسهابات وتحاليل وارتباطات شتى ، أو ما دامت

Ibid ; p. 8.

(١)

Ibid : p. 8

(٢)



المعرفة بربهم التفسير أو التوضيح فإن طبيعة هذا التفسير ذاته تتطلب دراسة وإحاطة بالكل، فلكي تفسر شيئا يجب أن تفهمه بما هو أوضح منه وبما هو أكثر منه، وإن تستطيع ذلك إلا إذا تناولت ما نروم تفسيره في ضوء الكل، فتنتمى من هذا الكل ما يوضح أو يساعد على فهم أو تفسير ما تفهمه وما يوضح أو يساعد على فهم الشيء أو تفهمه قد يكون مشيلا للشيء المراد تفسيره أو مضادا له أو قريبا منه أو شبيها له. هل نحن هنا أمام المبدأ الإغريقي الشهير بأن الشبيه يدرك بالشبيه، والضم يدرك بضمه، نعم نحن أمام هذا المبدأ، ولكن تركيز بوزانكيت - وهو في ذلك متأثر بهيجل تمام التأثير - إنما يكون على النصف الأخير، وهو في ذلك الذي يقوم على مبدأ «عدم التناقض»، ومن ثم فالتفسير وهو أمر ضروري لقيام نظرية المعرفة يجب أن يرتبط بالإحاطة بالكل ولما كان الكل هو الحقيقة فينتج عن ذلك أن التفسير المرتبط بنظرية المعرفة يرتبط أوثق الارتباط بالحقيقة ككل. وفي هذا يقول بوزانكيت «إني أوافق تماما على أنه من المستحيل أن تكون لدينا نظرية في المعرفة منفصلة عن نظرية الحقيقة» (١).

إن مادة حالاتنا العقلية تميز حقيقة وفعلا الموضوعات الخارجية، وهي حينها تميز الموضوعات الخارجية تتوقف عن مجرد كونها حالة عقلية، وينتج عن ذلك أن طبيعة الموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل، (٢).

ومن ثم فإن الموضوعات الجسمية هي كما نعرفها تماما، وهي حاصلة على الخصائص التي تصفها بمعرفتنا إذ أن مادة الحالات العقلية تدخل فيها، (٣). فالموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل، ومادة الحالات العقلية ترتبط بها أو

Ibid. , p. 305.

Ibid. , p. 306.

Ibid, , p. 310

(١)

(٢)

(٣)

تدخل فيها . وهنا نجد أنفسنا أيضا أمام اتجاه بوزانكيث الترابطى والكلى .

مع ذلك يلاحظ بوزانكيث ، أن الموضوعات ليست فقط مجرد حالات عقلية للعقول الخاصة ، وذلك لأنها أولا ليست حالات للعقل بل تتداخل مع العقل وتتميز بالمادة التى تمسك بحالات هذا العقل . وثانيا لأنها لو كانت حالات للعقل ، فإن تكون حالات أى عقل خاص ، ولكن حالات كل العقول ، (١) .

والنتيجة هى أن هناك تداخلا بين الحالات العقلية وبين الموضوعات الخارجية وبذلك تسقط النقطة الأولى .

أما عن النقطة الثانية والمتعلقة بالمثالية الذاتية فيعتقد بوزانكيث أن المثالية الذاتية على الرغم من خطئها إلا أنها تعتبر خطوة نحو الفلسفة وخصوصا نحو المنطق . ويقول بوزانكيث إن أفهم المثالية الذاتية على أنها تعنى ، أننا لانعرف إلا حالتنا العقلية الخاصة ، (٢) ، وهذا قول غير حقيقى ولكنه مع ذلك أكثر حقيقة مما نجده فى الواقعية الساذجة التى ترى أنه من الضرورى أن تكون الموضوعات منفصلة عن العقول ، وبذلك تمثل المثالية الذاتية التعطى فى الجهة المضادة للواقعية الساذجة . إن المثالية الذاتية تقوم على حقائق أساسية تتعلق باتصال أو استمرار الطبيعة خلال الواقعى ، وعلى اعتماد ذلك بالاتصال أو الاستمرار فى بعض درجاته على العقل الخاص . وهذا الاستمرار أو الاتصال وذلك الإعتاد هما ما تنكرهما الواقعية . إن خطأ المثال الذاتى يقول بوزانكيث هو فى تحديد الحياة لعقل خاص ورده للعالم الحقيقى إلى مجرد تجمع للحالات

Ibid. , p. 810.

(١)

Ibid. ' p. 811.

(٢)

العقلية ، (١) . وهذا الخطأ لا يجعله مثاليا متكاملا ، ولكنه يجعله مثاليا غير متكامل  
المثالية . إنه يحمل العالم في عقل ، أو عقاك ، أو عقل غيرى ويرفض العالم الخارجى  
الذى أُنسخ وتُنسخ وينسخ غيرى منه فتبقى مثاليته ذاتية لآله لا يربط الواقع  
بالحقيقة أو الحقيقة بالواقع ولا يربطهما بالكل .

إن المثالية الذاتية حينما تعالج العالم الحقيقى ، إنما تعالجه معالجة خاطئة فتجعله  
بجرد نمو أو تركيب لحالاتنا العقلية ومعتمد فى وجوده على عقولنا الخاصة ، وهى  
بهذا تؤكد ما يسميه بوزانكيت بصعوبة أو مشاق الواقع من ناحية التصور النظرى  
ومن ناحية إدراك تفصيلاته . فمن ناحية التصور نجد أنها تبغى أن تصل دائما إلى  
مستوى حياة العقل ، حينما تفكر فيما تعنيه بالواقع يجب عليك أن تفكر أيضا فى  
الشعر والمشاعر والذكاء بمستوياتهم المختلفة . ومن ناحية إدراك التفصيلات فإنها  
تعتمد لا على مجرد التوافق مع المعطيات الصابة بل على الكل الذى يحمل هذه  
المعطيات ومن ثم فليس هناك إدراك بسيط . وكل هذه دروس نستقيها من  
المثالية الذاتية ، لذلك فإن بوزانكيت يرحب بالمثالية - رغم خطئها وقصورها  
- كرهاصات أولية للمنطق المثالى أو للفلسفة المثالية المطلقة .

وتبقى الآن النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة بالخاتمة بأن حكمنا يثبت العالم ،  
وأن الحكم والاستدلال يركبان الحقيقة . وهنا يقول بوزانكيت أن العبارة القائلة  
بأن الحكم يثبت العالم إنما هى عبارة تؤيد فكرة اتجاه إثباتى كلى للعالم كأمر  
يميز عن الحكم المنعزل أو القضية التى ننظر إليها فى المنطق (٢) .

إن كل شئ حاصل على معنى ، وكل ما هو حاصل على معنى يشبه فكرنا

Ibid , p, 312,

(١)

Ibid, , p, 134

(٢)

طالما يستقر عليه أو حينما تقف عليه أعيننا في الكل الذي يحتويه . إن الإثبات بمعناه التام والذي يصدق على حكم محدد يصدق أيضاً على اتجاهنا إلى العالم ككل بكل تفاصيله المترابطة والمتداخلة .

إن أي حكم محدد يكون حكماً على العالم بأكمله، إذا ما ارتأينا ارتباطاته بسائر الأحكام المحددة الأخرى . ومادامت الحقيقة هي الكل والواقع هي الكل ، فإن أي حكم محدد أو قضية ذات موضوع ومحمول ورابطة إن يكون أكثر من إطار ظاهر لحكمتنا الكلي على العالم بأكمله ، ومن ثم فإن حكمتنا هي في الواقع إثبات للعالم كله .

ولكن إذا ما سألنا هنا : وكيف نستطيع أن نقول حقيقة ما يثبت في العالم ونحن لسنا إلا عقول معددة ؟ بمعنى آخر كيف يستطيع عقل محدد أن ينطبق بحكم يثبت فيه العالم بأكمله ؟ إن الإجابة هنا لا نجد لها إلا في الميتافيزيقا التي دعوينا بأن هذه العقول المتناهية التي تثبت العالم في المنطق هي مجرد أعضاء تشكلت في العالم وتثبت ذاتها من خلاله ،<sup>(١)</sup> ويرى بوزانكيت أن هاتين الوجهتين ، المنطقية والميتافيزيقية حقيقتان .

د (١) ، موضوع المعرفة ليس موضوعاً بسيطاً ،<sup>(٢)</sup> كما أنه لا يعطى إلينا كلياً ، كما أنه لا يعطى إلينا على أنه كلي . ومن ثم فعلينا عند إدراكنا لموضوع ما أن ننظر إليه في ضوء الكل ، بأن نسبره في أعماقه البعيدة والكليّة ، وأن نذهب إلى ما وراءه وعلى ذلك فعمالنا لا يمكن أن نعرفه ككل وكنسق إلا بأن ندرك ما لم يعط إلينا .

ibid. ' p. 316.

(١)

ibid. ' p. 310.

(٢)



بمعنى آخر إذا كان موضوع المعرفة ليس بسيطاً فهو كلى ، ولكن كلياته تلك لا تعط إلينا وإنما تكون وراء الموضوع دائماً ، وتقدم إلى فهمنا الكثير مما لا ندركه على التوفيه كموضوع محدد .

وعملية السير والربط التي نقوم بها لكي نكمل الموضوع الذي لم يعط إلينا كاملاً ، وعملية الفهم تلك التي تذهب إلى ما وراء الموضوع لتري ارتباطاته في ضوء الكل ، وقانونه الذي يرتبط به وكيفية وجوده في نسق كلى ، هي ما نسميها بعملية تركيب للحقيقة والواقع . ومن ثم يجوز لنا أن نقول أننا نركب الحقيقة مثالاً في فهمنا وفي حكمنا وفي استدلالاتنا . وسنملي التركيب المثالية للحقيقة هذه ترتكز على أن كل واقع محدد تذهب إلى ما وراء ذاتها ، وتكمل ، وتتمم أكثر وأكثر بارتباطاتها ، (١) .

خامساً : نظرية الحكم في علاقاتها بالمناطق :

لقد هاجم رسل وستوت وتايلور وغيرهم من المناطق والفلاسفة نظرية الحكم عند بوزانكييت، وذهبوا إلى أنها د تحمل في طياتها بالضرورة مذهب المناطق ، (٢) . ولقد أوضحوا أولاً ضآلة وتفاهة مذهب المطلق . ومن ثم ضآلة وتفاهة نظرية الحكم المعتمدة عليه . ويمكن التعبير عن موقفهم في القول التالي :

« إن نظريتك المنطقية تزوى عابرة تكفى لقيادتك نحو مذهب المطلق ، ولكنها لا تدعك تقول ما تعنيه . ومذهبك في المطلق هو مذهب ميتافيزيقي ، (٣) . »

Ibid , p, 321

(1)

Russell, B. . A critical exposition of the philosophy of  
eibniz, p, 15,

(2)

Russell, ; principles of mathematics p, 446'

(3)

فُيُجْرَى نقد نظرية بوزانكيت في الحكم على النحو التالي : لأنه إذا كانت كل الأحكام تصف حقيقة ، وجودة بواسطة ما هو كلى وعام ، فإن النتيجة هي أنه لن يوجد لدينا موضوعات تحمل عليها محمولات ، بمعنى آخر لن يكون لدينا موضوعات مستقلة لما محمولات مستقلة ، إذ أن كل الأحكام تستغرق في الكل بحيث تصبح لكل المحمولات محمولات لموضوع واحد أو كما يقول بوزانكيت « سيكون لدينا تمثيد مفردا نهائيا واحدا تنتمي إليه كل المحمولات ، وهذا المذهب هو مذهب المطلق ، (١) ».

ويقول بوزانكيت إن معنى هذا النقد هو أن « هناك تهمةين توجهان ، إلى نظرتي في الحكم » (٢) : الأولى : هي أن المذهب المثالي - أي مذهب المطلق - زائف ، ومن ثم فإن السابق - أي نظرية الحكم - يجب أن تكون زائفة أيضا ، بمعنى أن هناك موضوعات نهائية لها محمولات ، وأن النظرية التي تنكر هذا التمدهي نظرية زائفة . والثانية : هي أن نظرية الحكم تربطنا منذ البداية برأى ميتافيزيقي ، بين غير صحيح وغير مقبول مما ينتج عنه في النهاية نزوى منطقية لا تعير اهتماما بالأحكام ولا بصورها . وبعد هذا يأخذ بوزانكيت في الرد على هاتين التهمتين الموجهتين إلى نظريته في الحكم ، فيذهب من ناحية أولى إلى أن ( مذهب الحقيقة الفردية المفردة يرتكز على الدلائل القائل بأن الأفراد المتشابهين غير حائزين على الاكتمال الذات أو الكوين الداق . ومن ثم فلا واحد منهم يمكن أن يكون جوهرًا موجودا بذاته أو موضوعا مستقلا لا يرد إلى أصله (٣) .

1 - Bosanquet, B . Logie or the morphology of knowledge

p, 259

ibid, . p, 752.

fbid, p, 252.

ولخواري هذا الرد هو أن الجوهر يجب ألا ينتقل إلا إلى نفسه بينما يفتقر سائر ماعداه عليه . وإذا طبقنا هذا فإن النتيجة هي أنه لا يوجد بين الحقائق المتناهية الموجودة ما يستحق اسم جوهر ، لأنها جميعا غير تامة ذاتيا ومفتقرة في وجودها إلى غيرها ، وأن المطلق هو الحقيقة الوحيدة التي تستحق اسم الجوهر ومن ثم ، فليست هناك أية حقيقة متناهية تكون جوهرًا بالمعنى الكامل ، (١) . كما أنه إن يكون هناك أي حكم حقيقي ينبثق من هذه الحقائق المتناهية . إن كل الحقائق المتناهية ليس لها وجود ذاتي ، ولا استقلال ذاتي ، كما أن الأفراد المتناهين يختلفون في درجة حصولهم على هذا التكوين أو الاستقلال . والنتيجة هي أن المطلق هو الجوهر الأوحده الحائز على استقلال ذاتي ووجود ذاتي وتكوين ذاتي ، وهو الذي يجوز أن تحمل عليه كل المحمولات . وأن الحكم الحقيقي الأوحده ينبثق عن هذا المطلق . هل بوزانكيت هنا هيجلى التفكير أم أنه اسپينوزى الاتجا ؟ . هذا هو ما سنحققه الآن .

إن الكتاب الممثل لفلسفة اسپينوزا هو كتابه الرئيسى « الأخلاق » ، وأسلوب اسپينوزا في هذا الكتاب هو الأسلوب الرياضى ، كما أنه يتبع فيه منهجا منسقا . يقول جوركيم « إن الأخلاق مثال لأحسن منهج ممكن » ، (٢) . وفيه أيضا نجد تصور اسپينوزا لفكرة الجوهر كاملا ، وفيه جمال مثاليات وقوة استدلالات وفي ذلك يقول كار أن « ( أخلاق ) اسپينوزا تمتاز بقوة استدلالها وجمال مثالياتها الأخلاقية » ، (٣) . ولقد نهج اسپينوزا في هذا الكتاب النهج الهندسى الرياضى ، وصب

Ibid. , p. 253.

(١)

Joachim, H.H. ' A study of the ethics of Spinoza - (٢)

Introduction, p. 9.

Carr, H. W. The monadology of Leibniz. p. 207. (٣)

تفكيره في صيغ المسلمات والتعريفات ولقضايا ، فبدأ بالتعريفات وهي عنده ثمانية ، ثم بالبدهييات وهي عنده سبع ، ثم بالقتنايا وهي عنده كثيرة يهملها الآن في نقطتنا قيد البحث القضية الرابعة عشر والقضية الخامسة عشر . تقسول القضية الرابعة عشر :

١٤ - إلى جانب الله لا جهر يوجد ، ولا يمكن أن يتصور جهر . لما كان الله مطابقة لامتناها وبالنسبة لصفات المكونة له ( تعريف ٦ ) ، ولما كان من الضروري أن يوجد ( قضية ١١ ) ، فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله ، لأنه لا يوجد جهران لهما نفس الصفات ( قضية ٥ ) ومن ثم لا يوجد أى جهر ما عدا الله وأيضا لا يمكن تصور غيره وينتج من ذلك :-

١ - أن الله واحد .

٢ - الامتداد والفكر من صفات الله وليس جهرين .

١٥ - أيا ما كان ، هو في الله ، ولا شيء يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله . إلى جانب الله لا يوجد ولا يتصور جهر ( قضية ١٤ ) بمعنى آخر ( تعريف ٢ ) لا يوجد شيء بذاته ويتصور بذاته . فالأحوال ( تعريف ) لا يمكن أن تكون أو تتصور بدون الجهر ، وإن كان يمكن فقط أن توجد في الطبيعة المتقسمة وحدها وأن تتصور من خلالها . وإلى جانب الجواهر والأحوال لا نجد شيئا ( بديهية ١ ) إذ أن كل شيء إما أن يكون في ذاته ( جهر ) أو في شيء آخر ( حال ) ، ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شيء بدون الله ، (١) .

(1) Great book of westren world No 31 - Desqartes & Spinoza.



وبناء على هذه التعريفات والبيدييات وما يتبعها من قضايا ، وعلى هذا النحو من نموذج الهندسى فى تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسپينوزا فى توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله .

هذه الأفكار الاسبينوزية هى نفس التى نجدها عند بوزانكيث وهى هى التى نجدها عند هيجل بصورة مخالفة . ولكننا نستطيع أن نقرر هنا بأن بوزانكيث قد تأثر بهيجل ولم يتأثر باسبينوزا ، والسبب فى ذلك هو ذلك النمط الهندسى الرياضى فى تأليف وترتيب أفكار اسپينوزا ذلك النمط الهندسى الذى لا يؤمن به بوزانكيث تماما مثل عدم إيمانه بالمنطق الرياضى وهما الاتجاهات الرمزية فى المنطق .

ويجب أن نلاحظ هنا مع بوزانكيث ، أن إنكار الوجود الذاتى لى حقيقة متناهية ، ليس تأكيداً على أن الحقيقة القطعية تكون كاملة بدونها ، فلاشئ له وجود ذاتى ، ولكن كل الأشياء تشارك فى الحقيقة<sup>(١)</sup> . إننا كأفراد مثنايين وغير كاملين نمثل أعضاء يندمجون فى كل ، ويحتاجون إلى هذا الكل . وأعضاء الكل يمكن أن يحملوا ولكن بشرط ، أن يحملوا على ذاك الكل موضوعهم<sup>(٢)</sup> . وأبعد من هذا فإن الفرد غير الكامل هو تبعاً لدرجة عدم كماله يكون موضوعها يكون مع محمولاته حكماً غير حقيقى ، وليسكى يجعل طبيعته متوافقة مع حقيقة الكل يجب أن نغيره ونعيد ترتيبه بحيث يمكنه أن يمر عن الارتباط الحقيقى بالمحتوى

---

(1) Bosanquet, B . logic or the morphology of knowledge  
p, 253.

(2) Ibid ; pp 258.

د الكلى، (١) د إن أفعال الفرد التى نصفه بها لا تعمل به ، ومن ثم فإن الحكم الذى يظن فيه كموضوع لا يكون حقيقيا ، (٢) .

والنتيجة هى أنه لا يوجد هناك إلا حقيقة فردية واحدة تكون كل المحتويات التى نشأتها لها فى حكم هى محولاتها النهائية . وما دام الأمر كذلك ، فليست هناك تعددية أو موضوعات نهائية لها محولات ، وهذا رد على الاتهام الأول .

أما بالنسبة إلى الاتهام الثانى وهو أن نظرية الحكم نزوى منطقية تربطنا برأى ميتافيزيقى معين منذ البداية ، فهو اتهام خاطئ أيضا ، إذا أن نظريتى فى الحكم يقول بوزانكيت هى « مذهب الموضوع الواحد ، الحاصل على وجود ذاتى ، والذى يعطى للوهلة الأولى الحرية الكاملة للحكم ، (٣) . ويرى بوزانكيت أن نظرية الحكم هما ترى أن النظرية التقليدية للقضية التى تقسم القضية إلى موضوع ومحمول هى مجرد خرافة ، وعلى ذلك فنظرية الحكم عند بوزانكيت ترفض التقسيم النهوى للقضية إلى موضوع ومحمول ، إذ أنه مهما كان من تعدد أشكال هذا التقسيم ، فإن هذا التعدد لا يعنى شيئا طالما أن جزءا معيننا من الحكم لا يستطيع أن يحكم على الآخر ، بل إن كل أشكال التقسيمات هذه إنما تحمل على الحقيقة القصوى وحسب .

ومن ثم يقول بوزانكيت « لا يوجد اعتراض من أى نوع على مذهب الموضوع النهائى الواحد ، يجعل هذه النظرية تصطبغ بحرية صورة الحكم التى تهتم هذه النظرية أكثر من غيرها بتكوينها ، (٤) .

ibid. ' p, 259,

(١)

ibid. ' p, 258,

(٢)

ibid. ' p, 259,

(٣)

ibid. ' p, 260,

(٤)

ومن ثم يسقط الالتزامان ويبقى المنطق المثالي محتفظا بأسلوب جديد في معالجة الحكم - أساس المنطق المثالي وبدايته ونهايته - ونمط مغاير لـ شكل من الاتجاهات التقليدية المنحدرة إلينا من أرسطو والمذاهب الواقعية والواقعية الساذجة ، ويبقى شاعنا أمام المنطق الرمزي الذي كانت ولا زالت له صولات وجولات في ميدان المنطق . ويبقى على بوزانكييت بعد ذلك كله لإرساء قواعد منطقة الجديد أن يأخذ بالنقد والهجوم كل هذه الاتجاهات والمذاهب المنطقية .

. . .

### نقد بوزانكييت للمنطق الصوري والرمزي والتكويني والواقعي الساذج والبراجماتسي :

لقد رأينا خلال عرضنا للمنطق البوزانكييتي أن بوزانكييت لا يقبل القضية التي فتمها وقسمها المنطق الصوري إلى موضوع ومحمول ورابطة ، كما رأينا أنه لا يقبل ذلك التسلسل الذي نجده في السكتب المنطقية التقليدية والذي يبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم . إن بوزانكييت يقف ، وقفا حاسما ضد كل اتجاه تسلسلي وبؤيد الاتجاه النسقي في المنطق بكل قواه ، لأنه يبدأ بالحكم الذي يعبر عن وحدة الشعور ، ويرى أن الانطباعات أو التصورات لا يوجد إلا في وحدة الحكم . ويهاجم كل محاولة تحاول تجزئة المنطق أو تجزئته عملياته إلى أجزاء محددة وقاطعة .

كذلك نجد بوزانكييت يهاجم القياس الأرسطاطاليسي إذ لا يمكن أن تكون صورة القياس هي الصورة الوحيدة التي نصب فيها كل معارفنا ، علاوة على أن صورة المعرفة ذات مبدأ إيجابي تركيبي مرن لا يجوز تحديدها كلها في قالب جامد صلب هو قالب مقدمتين ونتيجة .

ويأخذ بوزانكيث أيعا على عاتقه نقد الاتجاهات المنطقية ، فيرى أن هناك مغالطات ثلاث تنصل بالمنطق النكوي ، المغالطة الأولى هي ثنائيتها Dualism والثانية اتفاقيتها Occasionalism والثالثة توافقيتها Adaptation ، ثم ينقد المذهب الواقعي الذي يرى أن كل فكرة تتفق مع شيء بسيط Simple thing ، وأن الاتجاهات المركبة تقوم ابتداء من الأشياء البسيطة ، ومن ثم يذهب إلى أن العالم مكون من أشياء بسيطة متعددة تقوم بينها علاقات متزاورة وينكر الحقيقة ككل . ويرى بوزانكيث أن الوقائع البسيطة التي يتحدث عنها المذهب الواقعي ليست واقعية ، وأن الأحكام المتعلقة بها ليست حقيقية ،<sup>(١)</sup> بل يرى بوزانكيث - أبداً من هذا - أن الواقعة أياً ما كانت ليست بسيطة بل إنها أكثر من بسيطة ، إلا أنها طبقاً لمذهبه تشير إلى ماهو كلى . والواقعة بهذا المعنى الأخير هي واقعة بمتلثة وكاملة تدوب فيما الوقائع البسيطة أو تتلاشى ، ومن ثم نصل إلى الفكرة القائلة بأن الوقائع الممتلئة أو الكاملة تكون أنساقاً شاملة . وفكرة الانساق الشاملة هنا تذكرنا باتجاه بوزانكيث المنطقي الذي يؤيد ويمضد الاتجاه النسقي في مقابل الاتجاه التسلسلي الذي لا يقبله على الإطلاق .

أما المذهب البراجماتي الذي يقرن الحقيقة بالمنفعة ، ويربط بين الظواهر وقائدها فهو مذهب يرفضه بوزانكيث تمام الرفض . علاوة على أن نظرة البراجماتيين إلى الحكم أو الأحكام أن تختلف في الجوهر أو في الأصل عن تلك النظرة التي وجدناها في المذهب الواقعي وفي المذهب الواقعي الساذج ، هذان المذهبان اللذان رأينا بوزانكيث صريحاً في رفض موقفهما المنطقي تمام الصراحة .

لنقترب الآن من كتب أري رأى بوزانكيث في المنطق الرمزي فنجده يقول



د إنه لا يستطيع أن يدعى استطاعة وصف المنطق الرمزي وصفها كافيا خصوصا في تطوره الحالي<sup>(١)</sup> ، ولكنه مع ذلك يرى أنه من الضروري أن نرى الفرق بين المنطق الرمزي هذا أو المنطق الصوري الذي استخدم الرياضيات البحتة في تكوينه وبين المنطق الفلسفي .

إن جوهر الاختلاف يقوم في أن المنطق الرياضي يقاب الكيف إلى الكم ، فيحول الحكم إلى معادلة ، وبذلك فهو يحول الفكرة المنطقية المرنة والعريضة للنسق المنطقي باعتباره كلا عضويا إلى الفكرة الصلبة والضيقة للكل والأجزاء الكيين . وإذا كانت الرياضة تهتم بالكم ، وتتجانس الكليات وبالمكان والعدد ، فإن المنطق الذي يهتم بهذه المسائل يمكن أن نسميه بمنطق المعادلات . ولكن منطق المعادلات هذا غير كاف إذا ما طبقناه على المنطق بوجه عام ، لأن صور المعادلات غير كافية في الإشارة إلى المعنى الحقيقي للحكم المنطقي . ومن ثم فإن منطق المعادلات لا يمكن اعتباره منطقا ولا رياضة .<sup>(٢)</sup>

وعلى ذلك فإن المنطق الرمزي لا يعالج الموجودات أو الممكن أو الزمان الفعليين ، كما أنه لا يعالج الخصائص الفعلية للكليات... لكنه يعالج الماهية الصورية للقضايا ، وهو لا يعالجها كوقائع وإنما يعالجها من جهة التضمن المتبادل بين القضايا ومن ثم فإن هذه القضايا لا تحتوي على شيء أكثر من دوامها المنطقي<sup>(٢)</sup> .

إن الرياضة البحتة تتكون من الاستنباط المنطقي من المبادئ المنطقية ، وهذا ينطبق أيضا على المنطق الرمزي . وهذا الاستنباط يعتمد على علاقة التضمن بين

Ibid. , Book II. p, 40,

(١)

Ibid, , p, 42,

(٢)

القضايا ، في حين أن المنطق الفلسفي يهتم بالثبات المنطقي

ومن ثم فيمكن توضيح الفرق بين المنطق الرمزي، المستعين بالرياضيات وبين المنطق الفلسفي بقولنا بأن والمنطق الرمزي يهتم بقوانين التضمن المتبادل بين القضايا ... بينما المنطق الفلسفي يهتم بحالات الثبات المنطقي<sup>(١)</sup> .

ولكن ما الذي يقصده بوزانكيث بتصوير الثبات المنطقي هذا ؟ وما معناه ؟ يقول بوزانكيث : أننى أهم الحقيقة بأنها هى تلك التى تتميز اسقا من القضايا تجعله متحررا من امتناقض الذات ومن التناقض مع بقية الخبرات ،<sup>(٢)</sup> ودرجة عدم تعرض الحقيقة للتناقض الداخلى أو الخارجى هى درجة ثباتها المنطقى<sup>(٣)</sup> ، وذلك بالإضافة إلى أخذها معناها وقيمتها من النسق . يقول بوزانكيث : إن كل حكم يستمد معناه وقيميته من النسق ،<sup>(٤)</sup> .

ويستند بوزانكيث فكرة التضمن فيقول : لا يمكن أن يكون هناك تضمنا يتم بصورة علاقة بين قضايا منعزلة لأن التضمن إنما يكون ضروريا من حيث تجنبه فقط للتناقض الموجود فى النسق ،<sup>(٥)</sup> .

ومن ثم فإن المنطق الرمزي يختلف عن المنطق الفلسفي فى حذف المنطق

---

(١) Ibid. , p. 45.

(٢) Bosanquet, B. , Logic or the morphology of knowledge.

Book II, p. 45.

(٣) Ibid. ; p. 46.

(٤) Bosanquet, B. : Implication and linear inference, p, 75.

(٥) Bosanquet, B. : Logic or the morphology of knowledge

Book II, p, 46.

الرمزى لتعمور الثبات المنطقي. والثبات المنطقي يعتمد على شيئين: الأول هو عدم التمرض للتناقض. والثاني هو أن الحقيقة أو القضية لا معنى لها إلا في لسق مترابط كما أنه يختلف عن المنطق الفلسفي في أخذه للقضايا على أنها وحدات منعزلة يهدف إلى معرفة التضمن المتبادل بينها ، بمعنى آخر إن المنطق الفلسفي يهتم بالترابط النسقي لا بالتضمن بين وحدات منعزلة .

---





## الفصل الثالث

فلسفة بوزانسكيت السياسية

\*\*\*



## الفصل الثالث

### فلسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « النظرية الفلسفية للدولة » ، إن هذا الكتاب عبارة عن « محاولة ما اعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية » (١) . ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتحصيل والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية . ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا . ويتقد بوزانكيت أن الخط العمل وإن كان يتأثر بالخط النظري وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساسا على الخط النظري وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام .

إن النظرية الفلسفية للدولة التي يقدمها بوزانكيت في كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين وعلى وجه خاص عند هيجل وجرين وبراډلى وولاس ، وفي هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلاسفة يعتقدون بأن « جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين يخص منهم هيجل وجرين وبراډلى وولاس (٢) » . ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعا في نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين

---

Bosanquet; B : The philosophical theory of the state; (١)

Introduction P. vii.

Ibid. : P. viii.

أساسيتين تثبتان استقلاله عنه ، الأول هو محاولة بوزانكيث تطبيق السيكلوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصا فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وبتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الإجتماعي وفي نظرية المحاكاة . والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيث بأن وقت اعتبار انبثاق تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى ولى .

### قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة :

يطالعنا بوزانكيث في بداية الفصل الأول من كتابه « النظرية الفلسفية للدولة » ، بما يعنيه بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول « إن الاختلاف الرئيسى يقوم في أن المعالجة الفلسفية هي دراسة شئ على أنه كلى ، ودراسة من حيث هو في ذاته ، (١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية . إن النظرية الفلسفية يقول بوزانكيث « تعالج التأثير الكلى والمستمر للوضوعات ، (٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشئ ، وجوده ولاعبه الكلية ، وبجالاته العامة خلال العالم .

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التي ينظر إليها منها الكيميائي أو الفنان أو عالم النبات . أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل مدانيها على أنها كلمة أو حرف مندرج في كلمات أو حروف كتاب العالم (٣) . وهذا هو ما نعنيه بقولنا دراسة الشئ في ذاته ومن أجل ذاته . وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التي تتناول الحياة السياسية لها

Ibid. : P. 1.

(١)

Ibid. : P. 1.

(٢)

Ibid. : P. 2.

(٣)



طابع خاص فتتناول هذه الحياة في ذاتها ومن أجل ذاتها .

ويقول بوزانكيك إن التعبيرات مثل د في ذاته ، و د من أجل ذاته ، لا يمكن أن يكون لها مدلول ومعنى إلا إذا اصطفت بضبعة الشكلية فترى موضعها وعلاقتها بالكل الذي تنطوي تحته ، كذلك ترى مركزها في هذا الإطار الكلي الشامل .

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما إنه د ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة (١) وهذا يعني أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة . ولكن هذا المبنى العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بهدد ما نتطلع إليه في الشؤون السياسية ، وعاليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديدا من هذا لكي نوقف شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء . ويقول بوزانكيك د إن مثل هذا الشغف إنما سوند وأوقف بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى والدولة القومية عند المحدثين ، (٢) .

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والاسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية ، كما أن دراسة الدولة القومية ستريتنا كيف انتمشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة .

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشبه انقباضنا الأولى : هي نوع الخبرة التي كانت

Ibid. : P. 8;

(١)

Ibid. ; P. 8.

(٢)

تسأمة ، والثانية نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة ، والثالثة نوع الفهم أو التفسير التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة .

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيث أن دولة المدينة الإغريقية كانت تتمايز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها في تواجد الشعور السياسي بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده . فلهذا كان الحكم الذاتي Autonomy موجودا ، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به ، وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي . ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس في الحقوق والواجبات . كما ظهرت الوثائق السياسية في هذه الآونة ، علاوة على أننا يمكن أن نتلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات .

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معيناً من العقلية ، وهذه هي النقطة الثانية . ويرى بوزانكيث أنه ليس من المدهش أن نشبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات ، ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذي ينادى بالعلائقية بين الإنسان والآخرين ، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلي متصل . إن العقل الذي يعرف ذاته عملياً على أنه في د كل ، يمكن أن يتعرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج في نظام خاص للطبيعه . وبخلاف من هذه النقطة بأن نمط العمل الذي كان موجوداً في دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً في نظام عام .

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها

العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت إن مثل هذا الفهم لا بد وأن يرجع « إلى العقول التي تتأمل فيها »<sup>(١)</sup> وهنا عودة إلى فكرة الكلية . ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الاساسي ، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هي أن « العقل الإنساني لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول »<sup>(٢)</sup> بمعنى آخر إن العقل الإنساني لا يستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى ، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الاسبقية على الفرد أو العقل ، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل أن يحيا في دولة أو مجتمع . وفي هذا يقول أرسطو ( والنص اقتبسه بوزانكيت منه ) « إن الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دوله المدينة »<sup>(٣)</sup> .

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيت في تفسير هذا الرأي فيقول إن الفكرة الاساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلي . كل جماعة من الأفراد في المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم في أداء وظائفهم ، ولكن المجتمع يتكون أساسا من عمل هذه الأنماط من العقول بجمعة ومتراصة بعضها بالبعض الآخر وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع . وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيراته ، إذ أن كل عقل فردي لن تكون له قيمة إلا في ضوء كل العقول التي يتفاعل ويرتبط معها ، كما أن كل عقل نرسم له كفاءاته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلي ، وينتج في النهاية أن « كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع

Ibid. : P. 5.

(١)

Ibid. : P. 6.

(٢)

Ibid. : P. 6.

(٣)

به من زاويته الخاصة (١) .

السنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنتزي الذي يقرر بأن كل مونا د مرآة  
تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ حقا نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتز ونظريته في  
المونا د من أي فكر آخر ، ولا غرابة في هذا فلربما يكون بوزانكيث قد اطلع  
على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني بوجه عام ، والحق أنه رغم هذا  
الشبابه الظاهري بين الفكر البوزانكيث والليبنتزي إلا أن ثمة اختلافات رئيسية  
بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقي الذي وقفه كل منهما والاتجاه  
الفلسفي الذي اختطاه لنفسيهما ، فبينما يمثل ليبنتز اتجاها توفيقيا يجمع فيه التجربة  
إلى التصوف إلى العقل جنبا إلى جنب نجد بوزانكيث يمثل القمة في المثالية المطلقة  
لا يدير اهتماما للتجربة والتجريب ، ولا يقيم وزنا للحواس والإدراك الحسي ،  
كذلك سنجدده على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجماتية ، تلك  
المذاهب التي أخذ ليبنتز بجزء منها وأدخلها في نظامه الاستمولوجي والميتافيزيقي  
علاوة على أن المونا د وهو جوهر بسيط ، والبساطة هنا تعني عدم التركيب ،  
أساس لفلسفة ليبنتز ، فنه تتكبر الأشياء والله مونا د أعظم - ولا نجد مثل هذا  
التسكير فيما يتعلق بالعقل عنده بوزانكيث - فلا تتركب عنده العقول فتكون  
الأشياء ، كما أننا لا نجد نصا صريحا عند بوزانكيث يقرر بأن الله هو العقل  
الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيث هو المطلق  
ثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيكية وأبستمولوجية بين العقل وبين المطلق .

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي : وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع  
كله أو انطباع به من زاويته الخاصة ؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله



صفحة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم ؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد ودخله مزود فطريا بالمعارف كما يتبين ذلك ديكارت والعقلانيون وزجه عام فيكون العلم منطبعاً في الذهن منذ الميلاد ؟ أم أن الأمر يكون جماعاً بين هذا وذاك بالمعنى الليبنتزي فيكون العقل مزود فطريا بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل ؟ ... الواقع أن بوزانكيت لا يوافق هذه الآراء جميعاً ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردي عنده لا معنى له إلا في إطار جميع القول ومن ثم فبوزانكيت يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماماً تتفق مع اتجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لا معنى له إلا في هذا الإطار الكلي العام .

هكذا استقرت الفلسفة السياسية أو ولما من دولة المدينة الإغريقية ، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئاً تاريخياً منتهياً ، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية والسياسية لليونان ، وبالتالي فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة . ولقد أصبح اتجاه المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة والسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين واللاهوت والتشريع . ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بعض النظر عن المجتمع الإنساني . ولقد تهافت المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة ، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جزوهة على الأقل ، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيت بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر

« وفي أواخر هذه الفترة وبمذا وعلى وجه التحديد في القرون السابع عشر تيقظ الشعوب القومية عند الإنجليز وعند غيرهم ، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة (١) .

ويعزو بوزانكيث لإحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل ، وخصوصا إلى جان جاك روسو ، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة وبين كات و هيغل من جهة أخرى . ويرى بوزانكيث أن الفكر الإغريتي قد أضاع الطريق أمام روسو « وفاده ... نحو الانجاء الصحيح (٢) » ، ويرى بوزانكيث أن الفكرة التي نعلمها جميعا عن الإنجيلية الجديدة للعقد الإجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقا مع الحقيقة القائلة « بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها ، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل العادي » (٣) .

ويفرد بوزانكيث مسد ذلك فصلا بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسة وهربرت سبنسر مرتبتم ولكنه يعود في الفصل الذي يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفا إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى « وذلك لأن هذه النظريات جميعا تركز على الفردية Individualism ، وتختلف على هذا النحو عن التركيب

Ibid. : p. p. 10-11.

(١)

Ibid. ; p. 12.

(٢)

Ibid. ; p. 13.

(٣)

الإغريق ، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوزانكيث ، لم تقف في نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق ... تلك التي رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية في الرؤية ، (١) وليس لها ذلك الخط الكلي المترابط الذي رأيناه عند مفكرى اليونان .. إنها نظريات إلى الإنسان وهو في حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبيها مشاق السفر وليست نظريات تنظر في المنطق الاجتماعي أو التاريخ الروحي أو الخط الكلي الذي يقف وراءه .

ويتناول بوزانكيث آراء جان جاك روسو الذي قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة في الحقل السياسي ، ويأخذ في تحليل مقده الاجتماعي ويبحث آرائه ، ويرى بوزانكيث أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية ، فنحن نجد عنده أن جوهر المجتمع الإنساني يتكون من الذات العامة التي تتمتع بالإرادة وبالحياة التي تنبثق ويمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد في المجتمع من حيث هم كذلك ، (٢) . ويقرر بوزانكيث بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة في مجال الكل السياسي تنبدي لنا في ضرورة ما يسمى بالإرادة العامة Geueal Will ثم يقتطف بوزانكيث من روسو مقتطفات كثيرة تيسر كلها في نفس الاتجاه الكلي الذي ينظر إلى الإنسان الكلي على أنه المكون للدولة ، ذلك الإنسان الذي يتبع الإرادة العامة وليست منفعة الخاصة ، بمعنى أن الإنسان الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقي الذي تغفل فيه الإرادة العامة ، وترتفع إلى مستوى أعلى ، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل العضوي إلى حد الارتاع إلى الوحدة الكلية مع الكل الاجتماعي .

Ibid. ; ch. iv, p. 75,

(١)

Ibid, , p 87,

(٢)

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التي يولد بها هي حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان ، بالتعاون الإجتماعي يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التي يكتسبها منها معنى الإنسانية الحقة<sup>(١)</sup> . ومن ثم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو هي تجسيد للحرية الأخلاقية<sup>(٢)</sup>.

لقد تناول بوزانكيث حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة ، وحاول أن يتلبس إرماصات هذه النظرية في الفكر السياسي الإغريقي القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التي كانت سائدة ونوعية العناية التي تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التي ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسي من دولة المدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية ... وقبل أن نتناول الإرادة العامة والحرية بالتفصيل ، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بوزانكيث في هاتين النقطتين ، نود أن نقول إن الخط الكلي يسير وراء فكر بوزانكيث السياسي من البداية إلى النهاية وأن أي خط آخر غير كلي إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهالة الأولى الساذجة العابرة.

### الإرادة الحقة والحرية :

يتناول بوزانكيث في فصل بأ كلة الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General will وبين إرادة المجموع The will of all ، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات

ibid. : p. 93

(١)

ibid. : p. 98.

(٢)



الخاصة » (١) والفردية كأصوات الناخبين مثلا ، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية . إن الإرادة العامة عندما تتفاعل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزلته والفصاليته ، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط المستوى بالمجتمع . وهنا يقول بوزانكيث في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع ، إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التي تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسي بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية » (٢) ويقول بوزانكيث أن هذا أيضا يمكن أن نجده في المنطق فهناك الحكم الجمعي والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين .

ويتناول بوزانكيث بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافا كبيرا ، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هي الحرية الطبيعية وهذه هي حرية الذات الانانية التي تحيا تماما بدوافعها الطبيعية والثانية هي الحرية المتحضرة أو الحرية الاخلاقية وهذه هي حرية الذات المعنوية أو العاقلة . وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هي تحقيق للذات الحقة وهي أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحدا . يقول بوزانكيث « إن الحالة الكاملة للحرية هي تلك التي نحقق فيها أنفسنا بأكل ما يكون » (٣) ويتبع ذلك بقوله ، إن الإرادة الحرة هي تلك التي تريد ذاتها » (٤) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة .

Ibid. , ch. p. 104.

(١)

Ibid. , p. 105.

(٢)

Ibid. , ch. vi, p. 136.

(٣)

Ibid. , p. 136.

(٤)

ويرى بوزانكيث أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية ( وبوزانكيث هذا يستخدم تلك الثنائية التي أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة ) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات المعنوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والآنانية ، ومن هنا تأتي فكرة القسر ، وهذا القسر في رأى بوزانكيث والذي تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذي تفرضه ذاتنا الحققة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية ، تلك الحرية التي ترتبط كما قلنا بالذات المعنوية لا الطبيعية ، وبالذات العاقلة لا التجريبية ، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة ، وعن هذا القسر يقول بوزانكيث في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب : وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذي يريد من حيث كونه كائنا معقولا هو التفسير الحقيقي للقسر السياسي ، (١) بمعنى آخر فإن القسر السياسي يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذي تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة ، وذلك لكي توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحققة في رباط كلي موحد.

ويفرد بوزانكيث الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة ، ويقول : إننى سأساعد القراء في هذا الفصل في فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية ، وإرادة الفرد الخاصة التي توجد في عقله من ناحية أخرى (٢) ، بمعنى آخر سيحاول بوزانكيث في هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتحد الإرادة العامة الحققة المنبثقة عن الدولة مع إرادتي الخاصة النابعة من

ibid. , ch. vi, p. 144.

ibid. , ch. vii, p. 195.

(١)

(٢)

عقلي ، فيقول إن الحكم الذاتي لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد ، أى إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته ، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة ، بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية . وهنا يقول بوزانكيت إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقي في المجتمع هو أكثر حقيقة من الفرد الواحد الظاهر . وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتي لا تكون كاملة وكلية إلا إذا ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة وأتحدت في النهاية بالإرادة العامة الحقيقية .

ويعضى بوزانكيت في تفسيره فيقول « إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه حين قولنا بأن الإرادة تتجسد في الدولة أو في المجتمع وفي القانون والنظم ، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة » (١) .

ويرى بوزانكيت أن القول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات في المجتمع . ويرى أن هناك فرقا بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التي تسيطر على هذا أو ذاك ، فبينما الحشد ليس إلا تجمع ما يكون التنظيم ( كالجيش مثلا ) تنظيما تسرى فيه الإرادة العامة ، بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهي إضافات متعددة هي طابع الحشد ، بينما الإرادة العامة وهي كلية طابع الشيء المنظم ، والنتيجة التي يخلص بها بوزانكيت من هذا التفسير هي :-

« أن هناك ارتباطا بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع ، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج ، منظورا إليه من

ووجهي نظر عتاتين ، (١) .

وينتج عن هذه التكيمة البوزانكية ما يلي :

١ - أن كل جماعة اجتماعية هي ظاهرة ممتدة لمجموعة من الانساق العقلية المتفاعلة .

٢ - أن كل عقل فردي هو نسق من هذه الانساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي نجد لها في الجماعات الاجتماعية .

٣ - أن الكل الاجتماعي - على الرغم من أنه متضمن في كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة في المجتمع منظورا إليها على أنها نسق متعدد ومترابط .

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكي فيقرر أن حقيقة أي فرد أكبر منه وأوسع من فرديته المنعزلة ، إن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلي وترتكز عليه ، (٢) .

#### غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكي ( هي تحقيق الحياة الأحسن ) ، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن ولأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسي للطبيعة الإنسانية من حيث هي عاقلة (٣) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأدنى من زاوية عقلية ومعنوية وشمورية ، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية ، وذلك لأننا

Ibid. : p. 158.

(١)

Ibid. , ch.viii, p. 165.

(٢)

Ibid. , p. 169.

(٣)



طبقا للخط اليوزانكيين - لن نتمكن من الوصول إلى التكلية من خلال الجزميات المادية أو المنافع المباشرة المشتتة والفرادى . وفي هذا يقول يوزانكيث بكل وضوح سألوا في هذا الاتجاه ، والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور - وسيط كل الاشباكات - والنمط الحقيقي الوحيد للكل في الخبرة . وعلى هذا النحو تكون الحياة الأحسن ، متحققة في الشعور ، ذلك الذي يستطيع أن يمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو في تيار الخبرة الجارف ، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية .

ولكن ليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الانسان أو ذاك هو فردى ومتصل بالاجسام ؟ هنا يجيب يوزانكيث بأن الشعور الذي استقل وأنزل ليس موجودا على الحقيقة ، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته ، أعنى إذا خرج عن إنعزاليته وإنفراديته ولم يحد في وحددة أخرى . إن الشعور لن يكون له حقيقة بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام .

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلى ، فيجزل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة ، ضاربا عرض الحائط بالشعور العام ؟ يجيب يوزانكيث هنا نعم قد يحدث هذا ، وإذن فلا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الإلانية على التراجع والرجوع إلى الذات التكلية الحقيقية ، ومن ثم نجد يوزانكيث يقرر أنه لا بد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة الكى تقوم بهذه المهمة ، مهمة تحويل الذات الطبيعية من أدائها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون التكليين . يقول يوزانكيث والمجتمع كوحدة منتظمة إنتظاما صحيحا ، تمارس الضبط على أعضائها خلال

القوة المطلقة ، هو ما أعنيه بالدولة ،<sup>(١)</sup> . ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المنحرفين ، ولتسكى تحقق ضبط الأفراد ضبطا إجتماعيا وسياسيا .

ويرى بوزانكيث أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعا لها ولقوانينها ، وهذا يقرره بوزانكيث بصراحة وبقوة في النص القائل بأن ، كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة ، وإلى دولة واحدة فقط ،<sup>(٢)</sup> والسبب في هذا يقول بوزانكيث هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية ،<sup>(٣)</sup> وما دامت هذه السلطة نجد أمامها أفعالا مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردى منها . بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تقويم السلوك ، ولكي نزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الاسمي أو الغاية النهائية وهي الوصول إلى الحياة الأحسن .

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيث يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين ، الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق ، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب .

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيث ، إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية ،<sup>(٤)</sup> وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين . ويرى بوزانكيث أن هناك لسقان من الحقوق ، النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر

Ibid. : p. 172.

Ibid. . p. 173.

Ibid. . p. 175.

Ibid. . p. 188.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

المجتمع كله ، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الافراد ، وبالنسبة للنسق الاول ، فإننا نرى بوزانكيت يصفه بأنه « كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية » (١) وفي هذا النسق لا يرى الإنسان المتحضر شيئا إلا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة ، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكنيته .

وفى النسق التالى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الافراد يقول بوزانكيت إن هذا النسق يتماق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع .

ويرى بوزانكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتط من واجبا ، كما يرى أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه . أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الغرض أو الهدف الذى تسعى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن .

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة « والقوة العظمى يمكن أن تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة والعقاب معا » (٢) . وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب . وقبل أن نتناول العقاب ، وقبل أن نتدارسه سنتناول الإثابة . وبوزانكيت يقول فى هذا الصدد إن الإثابة تلعب دورا صغيرا . وتشارك مشاركة ضئيلة فى القوة العامة للمجتمع ، وفى بلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة . فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الانانية .

Ibid. p. 18,

(١)

Ibid. ; ch. viii-p. 201

(٢)

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيث أن تأثيره أشد . وهناك في المذهب  
البوزانكيث ثلاثة أنواع من العقاب :

١ - عقاب إصلاحى punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن  
المخطئ هو كالريض تماما يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح .

٢ - عقاب جزائي punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء  
على كل من تخرج عن قوانين المجتمع .

٣ - عقاب معوق أو مانع punishment as deterrent وهذا النوع يمنع  
أو يعوق الفرد الذي أخطأ ، من الوقوع في الخطأ مرة أخرى .

والخلاصة يقول بوزانكيث هي أن القسر أو العقاب أو القوة ماهي إلا ممارسة  
للإرادة العامة ، ومحاولة للإرتفاع والإرتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفسية  
إلى الذات الكلية العامة العاقلة . إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيث هو أساس  
ممارسة الإرادة ، الإرادة الحقيقية ، أو الإرادة العقلية التي يقول عنهم المنطق  
من حيث هي كذلك ، (١) ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان  
متضمنا في لسق الحقوق أو كان داخلا ضمن لسق العقاب هو ممارسة للإرادة  
الحقيقية الكلية .

النظم السياسية وغير السياسية :

إن ما همنا الآن هو أن نتبع التفكير البوزانكيث فيما يتعلق بالنظم السياسية  
وغير السياسية . وأول ما يفتقدنا في هذا الصدد أن بوزانكيث تمشيا مع الخط



العام لفلسفته ، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكارا أخلاقية ، ولنتقرب الآن عن كثب لرى جوهر تفكير بوزانكيث في هذا الصدد .

يقول بوزانكيث : إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة السك ، (١) ومعنى ذلك أننا حينها نمالج العقل الإنسانى ، إنما نمالجه وهو فى ارتباط بالمجتمع وبالدولة ، ولا نمالجه منفردا ومنعزلا ومستقلا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية ، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم . ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية ، ويقول بوزانكيث بعد هذا أنه ليس من الضروري أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع ، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات ، أى نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية .

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجرى نتيجة للإرادة العامة . ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان ، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك فإن كل تنظيم إنما يؤسس لسكى يحقق غرضا أو غاية عامة معينة ، وما دام يحقق غرضا أو غاية معينة ، فإنه يشير إذن إلى شىء كلى لا إلى شىء فئدى ، ذلك لأنه ، يتضمن غرضا أو شعورا لا كثر من عقل واحد» (٢) . بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلا فرديا وإنما عقل إجتماعى .

Ibid . p. 275.

(١)

Ibid . p. 277

(٢)

ويطعن بوزانكييت في تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقي وأن الملكية تنظيم أخلاقي ، وهما تابعاان عن العقل : كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلي أيضا وعبارة عن تنظيم أخلاقي ، كما أن الطبقة هي الأخرى عنصر من عناصر العقل ، ويتناول في هذا المبدأ الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية .

ويرى أن الدولة القومية هي التنايم العريض الذي يحتوي على خبرة عامة لازمة للحياة العامة . وهذا مايجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد (١) .

ولما كانت الدولة القومية تنظيما ، فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة . والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية ، لأنها بقواها المختلفة ، وإيراداتها العامة ، تجبر الذات الانانية على الإرتقاء والسمو حتى تصل بمسا إلى الذات الكلية العامة .

يقول بوزانكييت : والدولة القومية كفكرة أخلاقية هي عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية ، (٢) تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى . وبعد أن يتناول بوزانكييت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية ، ويرى فيها جميعا أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لايتوقف عند الدولة القومية ، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام . وبما لاشك فيه أن الإنسانية وهي د عالم الكائنات العاقلة التي تعمر وجه البسيطة ، والمدركة على أنها واحدة (٣) لابد أن يكون لها شأنها في فلسفة كفلسفة بوزانكييت . ولذلك فهو يقرر أن

ibid. p. 598 .

(١)

ibid: . p. p. 568.

(٢)

ibid. . p.593

(٣)

الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتمددا إلى الإنسانية ،  
وهي الفكرة العامة جدا . يرى بوزانكيث أن فكرة الإنسانية يجب أن  
تظهر لكي تسيطر على الدولة ولتكن ترتفع عليها ، ولكي تجمع الأغراض  
والإمكانات المتعلقة بالحياة الإنسانية ، ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة (١).

وفي رأي بوزانكيث أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنساني،  
كما أنها لا تساوي مع النوع الإنساني من حيث هو مجتمع ، إن فكرة الإنسانية  
هنا ليست جمعا لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري ، وإنما هي أكثر كالا  
وكلية من هذا . وفي هذا يقول بوزانكيث : إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون  
عن طريق الإحصاء الساذج ، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع  
الأدنى كالا وترابطا بواسطة وقائع أكثر كالا وإرتباطا ، (٢) . ويهيم أن  
فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنساني الذي يكون مجتمعا ما .  
إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطا وعقلية من هذا المجتمع  
أو ذاك .

لقد وصلنا الآن مع بوزانكيث إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم  
الدولة ثم النوع الإنساني ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالي على هذا  
النحو طبقا لدرجة نضجها وكاملها وكنيتها ، فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم  
من الطبقة ، والنوع الإنساني أشمل من الدولة ، إذ النوع الإنساني أعظم من  
الدولة ، وفكرة الإنسانية أكثر كالا وترابطا من فكرة النوع الإنساني . ولقد  
رأينا بوزانكيث يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة .

ibid. : p. 305.

ibid. : p. 306.

(١)

(٢)

والمهم الآن هو إلى أين يصل في هذه المتوالية ؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساسا والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة ؟ هنا يجيب بوزانكيت ، إذ نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة الإنسانية ، إن العقل الإنساني يستقيم في التحرك لكي يربح التناقض ولكي يشكل عالمه وذاته في وحدة أعلى ، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيت أنها دم المجتمع ، (١) .

السنا هنا أمام تفكير هييجلي خالص ؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهييجلي ، ذلك الديالكتيك الذي لا يتوقف فيه العقل عن طريق إزاحة التناقض لكي يصل إلى المطلق ؟ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذي أورده بوزانكيت عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنساني ، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، هي أفكار هييجلية من الطراز الأول بل هي أساس وصاب الديالكتيك الهييجلي .

وقبل أن نتقل من هذه النقطة ، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيت ينتقل عنده العقل من الأمرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثا عن السكال والتمام والكلية ، منحيا عن طريقة التناقض الذي يكون بينها ، هادفا إلى الوصول إلى أقصى درجات السكال والكلية ، هذا العقل هو الأساس وهو الاصل . إن العقل هو الأساس وهو الاصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع . إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - في حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات هامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل ،



ولسكنه هو الأساس . ولذلك فمن نعمة بوزانكيث ، وفي نهاية كتابة هذا ،  
وبالتطبيق على المجال السياسي وحدة يقول : إن حكم الذات هو أساس الحكم  
السياسي ، (١) .

نحن هنا أيضا أمام الديالكتيك الهيجلي . أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل  
فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام .

والواقع أن بوزانكيث تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه  
خاص . ويرى بوزانكيث تأكيداً لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك  
روسو السياسة على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً ، بل ويرى  
أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسي كان له من التأثير خارج بلاده مثلاً كان  
لروسو ... يقول بوزانكيث : لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه  
أي كاتب فرنسي خارج بلاده (٢) . ويأخذ بوزانكيث في الفصل التاسع من  
هذا الكتاب في بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصاً عند كانط وفشته  
وهيجل مستعينا بالنصوص التي تشير إلى هذا التأثير ، مبينا الوشائج التي تربط  
بين الفكر الألماني وفكر روسو ، ممدداً للروابط المختلفة بين هذين النوعين من  
الفكر ، عارضا لأوجه التأثير والتأثر بينهما ، شارحاً كيف أن الفكر الألماني مدين  
لفكر روسو .

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله  
والفصل الذي يليه بوجه خاص ، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا  
الكتاب ، ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيثي . إن

Ibid. : p.811 .

Ibid. : p219.

(١)

(٢)

بوزانكيت يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق Philosophy of right بصورة  
مبسطة وعريضة ، ويتفق معه في معظم نقاط فلسفته بل وفي جوهر فلسفته وفي  
صميمها ، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء  
الهيجيلية مبينا أوجه الاتفاق والتمارض فيها مع فكر توماس هل جرين . ولقد  
تلمسنا فيما سبق ، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيت السياسية ، آثار كل من روسو  
وهيجل في تلك الفلسفة . ولما كان هيجل متأثرا بروسو على حد قول بوزانكيت  
فإن دين بوزانكيت لروسو يكون كبيرا .

o o o o

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت في السياسة . ولكن بعد الطبعة الأولى من  
كتاب بوزانكيت عن النظرية الفلسفية للدولة ، أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة  
لخصمها بوزانكيت في ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها في مقدمة الطبعة الثانية من هذا  
الكتاب ، وهي :

أولا : إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير  
مرنة ، ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة ، وعلى الدولة القومية  
ببعض الجهد ، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التي ظهرت  
في الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات  
ذات نظام برلماني . وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطي لحكم الذات  
لا يتم إلا عن طريق ممارسة القسوة بواسطة الزمرة المعينة أو بواسطة الأفراد  
المنتخبين ، ولكن ثبت ، أن الأعضاء المنتخبين ليسوا في كل الحالات أفضل  
الأنواع التي تعبر عن الإرادة العامة (١) .

ويرد بوزانكييت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهي واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكييت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكييت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعيّنين ليسوا أفضل من يعززون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكييت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابهة الموجودة في المجتمع هي معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجميعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

ثانياً : إن نظرية بوزانكييت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكييت في سبيل تحقيقها للإرادة العامة، وفي سبيل تحقيق هدفها النهائي، وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف. ويرد بوزانكييت على هذا النقد فيقول « إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً » (١)، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له، لأنني حينما أمتنع عن إتيان شيء إنما أوجهك لسلوك إيجابي مضاد لما أمتنع عنه في نفس الوقت.

ثالثاً : إن نظرية بوزانكييت في الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بدوي، قلنا جزء منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكييت السياسية، ونقول الآن مع بوزانكييت أن الحيزات والأغراض والاتجاهات إن تكون دائمة

وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية ؛ وإلا إذا تعلقنا بالروح في ثباتها ؛  
يقول بوزانكيت : إن التحيز الروحي هو وجوده الحقيقي والدائم ، أما الأعراض  
والامتناع اللاوعي والمادية فهي وهمية وسطحية والخاس كل نزاع (١) .  
ومن هذا يتخلص بوزانكيت بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما  
وضعها في الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الملصقة للدولة ، صحيحة .



## الفصل الرابع

### فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

• • •



## الفصل الرابع

### فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفاسف في المجال الأخلاقي على أن يحدد صيغا معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهها أخلاقيا . ولذلك انحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمسطحات والأفكار التي تنجم هذا الاتجاه . ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعني هل يضع لنا شروطا وصيغا توجه سلوكنا في ميدان الأخلاق ؟ وهل يرى في الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكي يكون أخلاقيا ؟ وهل يعدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها وأتباعها ؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك ؟ هذا هو ماستنبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف ينفقها بعض الناس عند النظر في الحياة وفي السلوك الأخلاقي وفي تقديرهم للخير وهي :-

أولا : موقف الرضا Complacency : ويذهب هذا الموقف إلى أن كل شيء على مايرام ، سواء في عالمنا هذا أو في العوالم الأخرى،<sup>(١)</sup> ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شرا ، فكل شيء خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الجمال موجود في كل الأشياء ، وأن الخيرية سائدة ، والقيم متشعبة . وباختصار هو موقف تفاؤلي ساذج .

---

Bosanquet, B. : Some suggestions in thica, ch. vii, (١)

ثانيا : موقف الرجاء أو للتسوق Expectancy : وهو موقف يرى الشر والكمال في سلسلة الحوادث التي تقع أمامنا ، ولكنه يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهي فيها الشر ، وتتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضي بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإثابة Compensation .

ثالثا : موقف اليأس أو القنوط Despair : وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال ، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يأس خالي من كل أمل في الوصول إلى الكمال أو الخير .

ويرى بوزانكيث بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن أولئك الذين يتبنون أيًا من المواقف الثلاثة الآنفية ... قد ضلوا الطريق ، (١) ، فليست لديهم البصيرة التي تمكنهم من رؤية الحقيقة ، كما أنها يحملتها مواقف زائفة ساذجة ، لا نصيب لها من الصحة : فموقف الرضا هو بلا شك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير ، وفي رضائه عن الحوادث والظواهر رضا مطلقا ، وفي اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال في كل الأشياء . وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضا خصوصا حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية ، وأنه سيأتي حتما سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال . أما الموقف الثالث والآخر أي موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفا خصوصا في عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأي وسيلة أخرى ، كما أن



هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعدا عن القيم مهما حاول ومهما ناضل : ولا يهي أن اليأس يقضي على أمن الإنسان وسعادته .

إن بوزانكيت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدمًا . ولنا أن نسأله الآن : وما السبيل ؟ يجيب بوزانكيت بأن المبدأ الذي اقترحه والذي يستحق أن نعرفه جميعًا هو : أن على الإنسان أن يعترف أنه يموت دائمًا ، أى أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته ، ومن ممتلكاته ، ومع ذلك فهو يندو دائمًا ، أى أنه يحقق أمرا أو يستحوذ على شيء لم يكن حاصلا عليه ، وهذا ينبثق من طبيعته التي لا يستطيع التحلل من الالتزام بها . وإذا فهم الإنسان هذا ، ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والزائلة ، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته وفيها تملك ... إذا قبل هذا بالفرصة وبالذافع الدينى ... فإنه سيشعر وسيدرك معنى للحياة (١) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيدا أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئا ما ، وألا يتوقع أن يرى الكمال فى عالمه المتناهى هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقى . فالحياة كسب وخسارة ، خير وشر ، كمال وعدم كمال ، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو . وكلما كان سلوكنا فى هذا العالم الممتلئ بالتقابلات مقادرا بالإرادة الحرة المشبعة بالقيم ، كلما كان خيرا .

ولكن ماهى القيم ، وما هو هذا الخير ؟ يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسى ، إذ هما كما يقول بوزانكيت ومقولنا ...  
تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل ، ولكنهما ليسا شيئا من هذه الأشياء (٢)

1bid, .ch, vii , p. 178

(١)

1bid : ch, 111 p. 50

(٢)

ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محددة وأن الخير غير محدد أيضا، ومعنى هذا القول هو أننا لا نرى القيمة كاملة في أى مكان أو زمان، كما أننا لا نرى الخير كاملا في أى اتجاه أو فى أية أنحاء، أنهما مقولتان لا تظهران بتتامهما وكما هما فى أى شيء من الأشياء .

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة، وعن أننا لا نجد الخير كاملا فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير - مثل هذه الأفكار - كانتية بالدرجة الأولى. وعجبا أن يتأثر بوزانكيت بكناط فى فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى - خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية - أن بوزانكيت لا يوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا فى الميدان الأخلاقى، الأمر الذى نجده بوضوح فى كتاب كناط عن نقد العقل العملى الخالص .

ونحن حينما نثبت شيئا على أنه خير وله قيمة وحينما ننزهه بحكم قيمى مثل بعض الأشياء تكون خيرة، فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفيتين أو ضرع أو لعدة موضوعات . وإذا لم نعمل هذا، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا نفضل بذلك القيمة عن الواقع،<sup>(١)</sup> كما يقول بوزانكيت . وبذلك نكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير صفتين للموضوعات،<sup>(٢)</sup> .

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير، تلك الإرادة التى تميز

ibid . p. 53.  
ibid , ch. III, p. 58,

(١)  
(٢)

الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول ولا يمكن أن نتصور شيئا على أنه خير داخل أو خارج العالم ... بدون إرادة الخير، (١) بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هى تتصل بالإنسان وإرادته . ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان .

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة ، وإرادة الإنسان من جهة أخرى ، فإن النتيجة هى أن « العالم الواقعى هو عالم قيم » (٢) وأن القيم مرتبطة فيما بينها . وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيث إلى الوحدة والكلية والترابط ، ذلك الاتجاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند بوزانكيث . ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيث فى العناصر الآتية : الحياة لأجل الآخرين ، والخير الاجتماعى ، والغباء والشر والعقاب ، والضمير ، كما ستعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده .

#### الحياة لأجل الآخرين :

« حينما نقول إن إنسانا أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين فإننا نعى بهذا القول مدحا غير محدد، (٣) أى نعى به سموا أو علوا فى الإيثارية Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرر من نفسها كلية للخدمة العامة. ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة ، وعدم تحديدها هذا يشير بعض الأسئلة مثل : ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين ؟ وما هى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين ؟ وهل يعلم الفرد

Ibid. - p. 69

(١)

Ibid ,p.ch IIIp; 65.

(٢)

Ibid. . ch 1. p. 1.

(٣)

هلذا يجب عليه أن يفعله بإزاء الآخرين ؟ وهل درس اهتمامهم أو رفاهيتهم ؟ وهل هو يهتم بإخلاص وإيثار بهم وبحياتهم ؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة المجردة سؤالاً أكثر تعقيداً منها وهو : ما الذى امتلكه أنا لكي أقدمه إلى الآخرين .

وهذا كله يجهلنا ننظر إلى العيارة ، الحياة لأجل الآخرين ، نظرة أكثر دقة وإتقاناً من النظرة العادية الفضفاضة الساذجة التى ينظر بها الإنسان العادى . وإذا نظرنا إليها بهذه النظرة الدقيقة فإنه سيتضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تخرج عن عدم التحديد هذا لكي تصبح محددة . وهنا يقول بوزانكيث .... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن فيها مجموعة ووضعية تكاد فى الوصول إليها أو إيجادها ، (١) .

ويرى بوزانكيث أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإيثارية أو التضحية بالذات : فمن جهة أولى يذهب بوزانكيث إلى أننا نلاحظ جانب الوجدان أو الإيثار وحده كما نلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضاً ، وإنما نحن نلاحظها دائماً ما . يقول بوزانكيث : وفى الواقع فإننا نعطى فى كل فعل نفعله شيئاً ونحصل على شيء ، (٢) وعلى ذلك فالإيثارية وإن كانت خيراً فإنها لا تعنى تماماً ولا تقابل عوارض الحياة لأجل الآخرين ، إذ لا إيثار بدون أثرة ولا عطاء بدون أخذ . ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيث إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول : إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين ، لأنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل



الآخرين ، (١) كما يقرر بوزانكيث أنه في بعض الأمم وال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية ، يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التي يتضمن بها على التضحية بالذات ، (٢) . ويخلص بوزانكيث من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هي بالضبط الإيثارية أو التضحية بالذات .

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيث الذي يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيما محددة ووضعية ، فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية . وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال ، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم ، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم . ولكن يقول بوزانكيث أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب ، الحياة والعدالة ، فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التي تقوم بين الأشخاص ، أى على الوجود الشخصى ، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن القيم المنفصلة تماما عن الأشخاص ليست بذات معنى ، (٣) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجودا وضعيا سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها ، فنحن نقاد بواسطة العدالة مثلا كقيمة ولانفاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معنى أو مع غيرى من الأشخاص ، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها ، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية .

Ibid. . P- 7 .

Ibid. ; p. 6.

Ibid. . p. 11. .

(١)

(٢)

(٣)

ويذهب بوزانكيت إلى أن هذه القيم هي التي يضحي الأفراد بأنفسهم من أجلها ، فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة. فقد يضحي بنفسه لإنقاذ الآخرين من الفرق مثلاً، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هي قيمة الحياة، وقد يضحي بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا ، والحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو أننا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشئ أكبر،<sup>(١)</sup> فاتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بكل هوذا أساس الأخلاق والدين،<sup>(٢)</sup> وإذا عرفنا هذا، أي إذا علمنا أننا لانعني شيئاً إلا في الك الذي يحتوي بنا، وإذا علمنا أن حياتنا لا معنى لها إلا في ارتباطها بحياة أكبر ، ، إذا علمنا بأن هذا الكل الذي يعرّضني ويحوي غيري هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين . ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة الأخلاق .

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين ، إذا أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التي عليه أن يفعلها الآخرين ولنفسه إذا أراد أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهي أن يكون كلياً في أفعاله، غير مكثف بفرديته المنعزلة ، مدركاً أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت في كل أعظم . ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى .

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيماناً بحياة أخرى ذات

ibid. : p. 23.

(١)

ibid. ch. , p. 23 .

(٢)

فيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية ، فيها نكمل أعمالنا ونتممها ، ولشعر بالهدف الأسمى من الحياة . وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستفزة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية . ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول .

### الخير الاجتماعى :

إن القول بأن إنسانا ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعى ليس مرادفا تماما للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين . ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين ، أما الخير الاجتماعى فيشير إلى رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو د أن رفاهية مجتمعة تتضمن رفاهية (١) . ويقول بوزانكيث « إن الهدف هو رفاهيتى أنا ، أو فرصتى فى الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهية ، وفرصة الرفاهية ، لكل فرد آخر ، أى لكل فرد يهمنى وأعرفه فى الجماعة » (٢) . وبعبارة أخرى يقول بوزانكيث إن الخير الذى يتحققه هنا هو « رفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتى ، متضمنة رفاهيتى الخاصة » (٣) .

ومن ثم تصبح العدالة هنا هى القانون الذى يؤكد أنه لا بد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة ، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة ، ويجب عليك أن تعالجهم جميعا معاملة واحدة اللهم إلا إذا كان هناك حاجة تملك تعالج بعض هذه المجموعات معاملة مختلفة .

Ibid. , ch. 11, p. 25.

(١)

Ibid. , ch. 11, p. 28.

(٢)

Ibid. , ch. 11, p. 33.

(٣)

وأنت إذا عالجت أيًا منهم علاجًا مختلفًا فإن الباقي سيسأل . لماذا ؟ وهذه القوة التي تحملك تسأل لماذا ؟ هي أساس ما نسميه بالمساراة والعدالة بين الناس . فإن هذا السؤال لماذا ؟ يتنبه من محاولة التراضي ، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين . إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة ، ولكنه يعتقد بأنه لن يكون عادلًا إلا إذا برهن على سبب هذا الاختلاف ، وهذا كله يرتكز على قاعدة تقول : إن مطالب الأشخاص كلها متساوية ، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحدة إنسانية ، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافها <sup>(١)</sup> .

ويعتقد بوزانكيت بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدي إلى رفاهية المجتمع المتدين ، وبالتالي إلى رفاهية كل الأفراد . وأن هذه القيم العليا كلية Universal <sup>(٢)</sup> .

وكما أدت القيم العليا إلى رفاهية كل أفراد المجموعة التي أنضم إليها ، وكل أفراد المجموعة التي تنضم أنت إليها ، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاهية المجتمع ومن ثم فإن الخير الأخلاقي إنما يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد <sup>(٣)</sup> وهذا هو الطريق الأول في بناء الخير الاجتماعي .

أما الطريق الثاني في فهم الخير الاجتماعي فيتمجه اتجاها عكسياً ، فإذا كان الخير الاجتماعي ، بالعين الأول يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ومن ثم

ibid. , p. 27.

ibid. , p. 32.

ibid. , p. 34.

(١)

(٢)

(٣)



رفاهيتي ، فإن المعنى الثانى يبدأ من رفاهية الفرد من حيث هو تحقيق اقيمة أو قيم معينة ثم توجه إلى رفاهية كل الأفراد. فالخير لا يكون خيراً إلا بالنسبة إلى الفرد أولاً فكل خير هو خير فرد ما ، وإذا كان هناك خير فإنه ما يكون ذلك هو خيراً ،<sup>(١)</sup> ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعى يركز على كلمة اجتماعى أولاً ثم يضع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة ، فإن المعنى الثانى للخير الاجتماعى يضع كلمة الخير أولاً ، بينما يضع اجتماعى كصفة تابعة ولاحقة للخير .

ويعتقد بوزانكيت بأن المعنى الثانى هو معنى هديى ، إذ أنه من العسير أن نعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدي إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات ، ومن ثم إلى رفاهية الأفراد ، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتمامنا إلى رعاية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها ، بمعنى أن نوجه اهتمامنا إلى روبة الخير فيها ثم نتبع هذا الخير في المجال الاجتماعى الكبير .

#### كيف يعلم الانسان ماذا يفعل ؟

انقد قلنا في بداية امرضنا للاخلاق عند بوزانكيت اننا لن نجد عنده صيغا أو أوامر أو وصايا اخلاقية توجهنا لسلوك الاخلاقى . إن الفلسفة الاخلاقية يقول بوزانكيت : « لا نستطيع أن تفعل شيئاً إزاء إرشادنا إلى السلوك ، فهى لا نستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشق بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ في سلوكنا »<sup>(١)</sup> . إن وظيفة الاخلاق تنحصر في إلهامنا الخير والشر ، ولكننا لا نعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتناقض معياتنا الاخلاقية .

Ibid, p. 38.

(١)

Ibid ' ch. VII, p. 161-

(٢)

لربما أن بوزانكيث لا يؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه ينتقد كائناً  
الذى نجمل كتابه نقد العقل العملى الخالص أساساً للأخلاق ، ووضع فى هذا  
الكتاب صيغاً وقواعد تحدد السلوك الأخلاقى ، وتوجه مساره ولذلك نجده  
بوزانكيث يقول : إنه إن الصعوبة البالغة أن نفهم فى كثير من الأحيان معنى  
المصطلح عقل أو العقل العملى فى المجال الأخلاقى ، (١) . ويرى بوزانكيث أن  
مجال العقل لا يكون إلا فى البناء وفى الكلية وفى التكاملية التى تفسر بها أى نظرية  
وأى منطق أخلاق (٢) . وهنا عودة إلى فكرة السككية والإطلاق ، ونبذ لفكرة  
القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التى تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطئ ،  
وأن عليك أن تفعل هذا ولا تفعل ذلك . إن الحياة عند بوزانكيث ليست  
اختياراً بين ما هو أبيض وما هو أسود ، إنها عمل واستنباط واختراع (٣) .  
ومن ثم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تنفد .

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية فى المجال الأخلاقى  
ترى هل تجدى النصيحة؟ يجيب بوزانكيث بأن الآلهة الأخلاقية يجب أن تكون  
قائمة من الذات ومن الذات وحدها ، تلك الذات التى تعرف نفسها خير معرفة ،  
والتي تكون مؤمنة بالقيم ، عارفة بظروفها وحدودها . وبوزانكيث هنا يعارض  
أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور فى السلوك الأخلاقى ذلك لأن من ينصحك  
لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها .

إن حيوانى الأخلاقية مرتبطة بظروفي وإرادتي الأخلاقية وبفهمي وبمدي

Ibid, : ch, VI: p. 157.

Ibid, : p. 157.

Ibid, : p. 154,

(١)

(٢)

(٣)

ارتباطى بالقيم ، وليس عندى قائمة بما هو خير وقائمه أخرى بما هو شر ، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقا لكل ظرف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده ، ليس بخيرى فقط وإنما خير الآخرين .

وإذا لم تكن النصائح والأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية ترينى ماذا أفعل ، فكيف أعلم ماذا أفعل؟ وكيف يكون سلوكى أخلاقيا؟ وكيف اتجه اتجاهها سليما والنصح لا يجدى وليس أمامى صيغ أو قواعد تحدد لى السلوك الأخلاقى؟ يجيب يوزانكيت بأن هناك خطوات مترابطان تجعلان سلوكى أخلاقيا ويوجهان أفعالى فى الاتجاه السليم ، والاتجاه السليم يقول يوزانكيت « يعتمد على تكوين الإرادة الخيرة فى الذات ، تلك الإرادة التى تمرست وتدربت جيدا بواسطة لسق مترابط من القيم ، (١) . وهذا يعنى أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقى ماضيا فى اتجاهه السليم ، فعلينا أولا أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها ، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام . ولكن تقديرا للقيم على هذا النحو لا يسكنى ، إذا يجب أن يتبع هذا تكوين إرادة خيرة ، فالمعرفة والتقدير وسدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة : إرادة أن أسلك سلوكا خيرا سليما ، أى أن الأمر يحتاج إلى « إرادة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة » (٢) .

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم ، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقيا تماما وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه ، وأن القتاهاى نقص ، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقى محدودا غير مكتمل . ولكن وينص النظر عن تناهينا وآثاره فى السلوك الأخلاقى فإننا « إذا عرفنا

Ibid. p. 183 .

(1)

Ibid . p. 184 .

(2)

ماهية القيم وماهى خصائصها العامة ، وإذا عرفنا ماهى الإرادة التى تجعل من هذه القيم موضوعا لها ، والى لاتكون محدة بأحكام مسبقة ، ويسكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم ، (١) ، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير فى طريق النجاح نحو السلوك الاخلاقى سيرا أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنسانى المتناهى .

أما المدى الذى يجب أن ينتشر إليه سلوكنا الاخلاقى فهو مدى كبير وكلى . وبالمثل فإن بوزانكيث يرى بنزعة الكلية أن الواجب الاخلاقى لا يجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون « واجبك فى كل مكان تجده فيه » ، (٢) .

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل ؟ فليس هناك مبدأ عام نستقى منه معرفتنا بماذا نفعل ، ولكن هناك محاولة التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها . وهذه الحياة الأحسن ترتبط بإرادتى الخيرة من جهة وبالقيم من جهة أخرى ، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد فى الأشخاص ومن ثم فإن الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص . وباعتبار أن القيم غير شخصية . أما المشكلة الرئيسية هنا فهى تتمثل فى كيفية استطاعة وجودنا الإنسانى المحدد أن يجمع بين « الأحسن » وبين « ما نستطيعه » .

ويأدى بوزانكيث علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير

---

Ibid. , p. 147.

(١)

Ibid. : p. 158.

(٢)



الابهي ، وهذه تضحية عظمى إذ أن وجودنا ليس محددًا في ذاتنا ، ولكنه يدخل في وحدة الأرواح ، (١) . ومادامت أرواحنا متصلة في وحدة كبرى ، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب في الحياة الأخلاقية .

### الغباء والشر والعقاب :

الغباء : يذهب بوزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء . Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness ، كما أنه ليس مرادفًا للجحش Ignorance . يكون الجحش سببًا في الغباء ولكنه لا يكون هو الغباء ، إذ بينما يعني الجحش فقدان المعرفة ... فإن الغباء Stupidity يعني كيفية عقلية ... أى معنى على وجه خاص الغباء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق ، (٢) . ومن ثم يصبح معنى الغباء هو عدم الاستجابة للقيم ، (٣) . ويرى بوزانكيت أن ضيق الأفق هو غباء ، فكل ضيق أفق يتضمن غباء ، وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط ، (٤) . والعلاج هنا إنما يكون في اتساع الأفق ، أى في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التي لا نعرفها . وفي هذا يقول بوزانكيت : أنت إن استطعت أن تتعاضد عن القيم بدون أن يكون جهملك سائداً ، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق شوهة ، (٥) .

Ibid, p, 153,

(١)

Ibid, ed, IX- p.217,

(٢)

Ibid, p, 218,

(٣)

Ibid, p. 232,

(٤)

Ibid p. 236.

(٥)

أما عن الحرب فيرى بوزانسكيت أنها غباء مستعجك ، إذ أن قادة كل أمة يتعاملون من رؤية القيم والحقائق والوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب . وإذا غنى قادة الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فإن الحرب لن تقع .

الشر : لا يحتوى الشر على أى خير ، ومن ثم فإن الحرب بينهما هى حرب مدمرة ، (١) . يروم فيها الخير محقق الشر وإبادته وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن فناءه يتطلب عملية نأمل أن تتقدم فيها ، ولكن كيف نتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر ؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى الانهيار نحو الأحسن الذى نأمل فيه ؟ أو أن الشر سينتهى يوما بانتصار الخير فى معركة معه ؟ وإذا كان الخير سينتصر يوما فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماما ؟ وإذا كان الأمر كذلك فاذا يكون من أمر الشر الذى ألمانا أنه سيتموقف بانتصار الخير ؟ أين سيذهب ؟ وكيف سينتهى ويتلاشى .

لقد رأى بوزانسكيت أن الشر حقيقى (٢) . وهذا يتمثل فى الألم والإرادة الشريرة ، فهذه وفائع موجودة ، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريبا ، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الألم باستمرار . والشر يقول بوزانسكيت حقيقى إذن . رايست له صلة بالخير ، (٣) . ولما كان الشر حقيقيا وموجود وجودا واقعا ، فمن المستحيل أن يفنى تماما من عالمنا هذا ، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حارب فإنه يقل ويتناقص فقط . وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانسكيت ، أنه لمن

Ibid. , ch V, p. 89.

Ibid. , p. 90,

Ibid. , p. 91.

(١)

(٢)

(٣)

المستحيل أن ينتهى الشر فى الإنسان المخلوق المتناهى المحدد عقلا وبدنا ، إذ كيف يكون متأكدا من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالآلام (١) ؟

ويرى بوزانكيث أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لى تم يجب أن يكون لها نهاية زمانية ، أى أن يتوقف التقدم فى زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر . ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر فى عالمنا هذا تماما نظرا لتناهى المخلوق وحقيقية الشر وواقعيته ، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيث بأن فناء هذا الشر سيكون فى عالم آخر له ظروف مختلفة ، (٢) .

ولكن إذا انتهى الشر على هذا النحو الذى قلناه أى فى عالم آخر فآين سيذهب ؟ هل سينسخه كمال المستقبل ؟ ( أى الكمال فى عالم آخر ) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم ؟ هنا يقول بوزانكيث إن الكمال الذى سيوجد فى العالم الآخر سوف يعوض عن الشرور ، ويزيل الآلام ، ويحقق كل الاخلاقيات التى لم تتحقق . ولكن تبقى مشكلة المخلوق المتناهى المحدد عقلا وبدنا ، إذ أن فى هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال وعدم كمالنا هو شره (٣) ، لأنه يتضمن أننا نخطئ ونمارس الانانية ، فكيف نحل هذه المشكلة ؟ هنا يقول بوزانكيث : « إننا إذا لم نعرف بطريقة ما ، مسالك الخروج من عدم الكمال هذا ، نستطيع أن نهرب بواسطة من شرورنا هنا أو هناك - بدون أن نكون كائنات كاملة ، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل - فإننا ان نستطيع أن نحيا ، (٤) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم

Ibid : p. 93.

Ibid. , p. 94.

Ibid. : p. 96.

Ibid , p. p. 96 - 97.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

طبيعته المحدودة ، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص ، إذ لو كان كله خيرا لكان كاملا . يقول بوزانكيت « لا يمكن أن يضل الكائن المتناهي إلى الكمال في ذاته ، لأن المتناهي يملح الكمال » (١) . ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهي أن يحاول الابتعاد عما يمكن عن الشرور وأن يمنعها جابجا لكي يستطيع أن يحيا حياة أخلاقية نقية .

ويعتقد بوزانكيت أن العقيدة الدينية جنبا إلى جنب مع التأمل والإرادة الخيرة ، تساعدونا على تجنب الشر وإتباع الخير . كما يرى أن « حب الإنسان والله يشوقنا في الوصول إلى القيم العليا ، وإلى الحياة الخيرة وفي كلية واحدة إلى الخلاص » (٢) وهذا نزعة مسيحية عند بوزانكيت .

العقاب : هل هناك ضرورة العقاب ؟ وهل من الضروري أن يكون العقاب من خلال الإيلام ؟ وما هي طبيعة العقاب وما هيته ؟

إن بوزانكيت يبدأ في معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التي تقف ضد فكرة العقاب ، ونشر عليها ، وتنفرد منها . ويمكن إجمال هذه الاتجاهات التي في خمس نقاط رئيسية هي : -

١ - التنفير في الأفكار التربوية والمذهبية ، والذي غطى مشكلة طاعة الصغار ولمتألمهم تغطية كاملة ، وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التي لا تحبذ الإيذاء البدني أو الإيلام الجسمي أو الفكري .

٢ - اتجاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجبائية أو العقابية .

Ibid, P, 102.

(١)

Ibid ; p 124 .

(٢)



فذلك الذى يواظب على المشول أمام الشرطة . يتعلم بعض الشرور ، كما أن ذلك الذى يدخل للسجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضا شرورا لم يكن يعرفها من قبل . وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين .

٣ - اتجاه النظرية التى ترى أن السلوك الاخلاقى السيء يعتبر مرضا من الأمراض لابد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه .

٤ - اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر . فإدام الشر قد وقع فى الماضى ، فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه فى حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل إلى الرجوع إلى الماضى لتحاشى وقوعه . ومن ثم فإن العقاب فى هذا المذهب لا معنى له وهو متخالف عن القاعدة الهدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفوس بالنفوس .

٥ - اتجاه يدمم الاعتقاد فى اللامسئولية ، ويرى أن التحسن الاجتماعى يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسئولية فإن يكون هناك عقاب .

أما عن الاتجاهين الأول والثانى فإن بوزانكيت يقبل كل ما يذهبسان إليه ، ولكنه يراها غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية للعقاب : فربية الأطفال أو الممار ، وتقويم سلوكهم ، لا يدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ أن إرادات الممار غير ناضجة ، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسئولية الكاملة (١) ، وبالتالي لا تدخل فى موضوعنا قيد البحث . كذلك يرى بوزانكيت أن الاتجاه الثانى لا يمس فى الأساس مسألة العقاب (٢) ، إذا ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقرب

Ibid, . ch ' VIII , p. 183,

(١)

Ibid , p, 15,

(٢)

من ، واكر الشرطة أو يدخل السجن ؟ بالإضافة إلى أن هناك اتجاهًا يجعل من السجن مأوى للانضاج والتقويم الإصلاحي العقلي والبدني والاتجاه الخامس يقول بوزانكيت غير مقبول ولا معقول فاللامسؤولية هي شيء لا يمكن قبوله ، وإذا كان كل فرد غير مسئول ، فإن النتيجة ولا شك ستكون خطيرة للغاية . أما الاتجاه الثالث ، والذي يجعل من السلوك الاخلاقي الشيء مرضًا لا بد من معالجته ، فإنه اتجاه « ينكر ضرورة العقاب كاية » (١) أو يقبله فقط - إذا كان لا بد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج . ومن ثم فهو يفترض البراءة في كل الأفراد . أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائي القائل بالانتقام ، ذلك الانتقام الذي لا تقبله الحياة الحديثة على الإطلاق . وإذن فهذا الاتجاه غير كاف في تناول مسألة العقاب .

ويرى بوزانكيت بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد ، أن ماهية العقاب تقوم في أنه « يسرى على الماضي Retrospective أو أنه يعالج الماضي » (٢) . وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالي وهو : وما هو الخير في معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شرًا ؟ ألسنا هنا نضيف شرًا جديدًا إلى الشر القديم أو نضيف ألمًا إلى ألم ؟ .

ويجيب بوزانكيت بالنفي ، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم في الإلغاء أو الإبطال Annulment ، إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين . وعلى ذلك فليس الألم أو الإنبلاء به هو ماهية العقاب ، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام . وإذا لم يبلغ الفعل الضرر

Ibid. : P.187;

(١)

Ibid : P.18<sup>o</sup>.

(٢)

أو الشرير ، فإنه سيصبح قاعدة . ويؤثر على سلوكنا في المستقبل ، كما أنه سيؤدي إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعي والأخلاقي . ومن ثم يصبح ، العقاب هو سلب للإرادة السيئة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية في طلبها للخير ، وهذه هي طبيعة وخاصة ... وقيمة العقاب ، (١) .

ويلاحظ بوزانكيت أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القائل بأن الحب لا يمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو المجازاة . ويرى بوزانكيت أن هذا الإدعاء غير حقيقي ، وخير دليل على هذا يقول بوزانكيت هو ما تجده في المبدأ المسيحي القائل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب ، (٢) وأن هذا يكون أنفع من النكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال المجازاة . بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق المجازاة . أليس هنا أمام فكرة الحب والمحبة المسيحيين ؟

#### الضمير :

كثيرا ما نتساءل - بينما نعتبرنا فكرة أن الإنسان يجب أن يطيع ضميره ، كيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره ، (٣) ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو : وهل هو يفعل الصواب دائما إذا أطاع ضميره ؟

لأنه لمن السهل يقول بوزانكيت أن نحل هذه المشكلة بقولنا ، حينما لا نوافق على سلوكه ، فإنه لا يكون مطيعا - حقيقة لضميره ، ولا يمكن أن يكون مطيعا ، (٤) .

Ibid. , p. 195.

(١)

Ibid. , p. 200.

(٢)

Ibid. , X p. 249.

(٣)

Ibid. , p. 246.

(٤)

وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تتصل بمعنى كلمة حقيقة هنا، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول. فالضمير يقول بوزانكيت، يبدو في بعض الأحيان غير عادي، وكثيرا من السلوك النابع عن الضمير يكون غريبا وغير معقول<sup>(١)</sup>. كما أن الضمير ينبع عنه في بعض الأحيان سلوك تافه زهيد، وفي أحيان أخرى سلوك تعسفي جائر. ثم كيف يكون الإنسان مطيعا حقيقة لضميره؟ وكيف يكون مطيعا طاعة غير حقيقة لهذا الضمير ما هو معيار الحقيقة هنا؟. أليست هذه صعوبة عاتية؟.

يقول بوزانكيت لكي نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولا ما هو هذا الضمير؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحيانا وغريبة أحيانا أخرى؟ زهيدة وتافهة أحيانا وتعسفية وتحكمية أحيانا أخرى؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها: أنه صوت الله في القلب، أي ذاك الصوت البسيط الذي يتضمن فكرة صوت الله. وبهذا المعنى كان هكسلي يخاطب ضميره قائلا: «يا صوتي الخبير»<sup>(٢)</sup>، ومنها أنه حكم تأملي متعلق بانفسنا، يوافق أو لا يوافق على سلوكنا الماضي منه والحاضر. ويرى بوزانكيت أن كلمة تأملي التي ذكرناها لا تعني إيجابية تجريدية أو استنباطية. أو حتى أي تمكيز غير متواصل أو مطرد، إنما تشير فقط إلى معالجة الاختيار في ضوء الكل أي في ارتباط الماضي بالمستقبل وبالكل، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساسا بالعمل وبالسلوك.

ولكن ما هذا الاختيار في ضوء الكل الذي ذكرناه منذ برهة؟ يجب

ibid, : p, 249,

ibid, , p, 250,

(١)

(٢)



بوزانكيت بأن الضمير يحدد اختياراً *Choix* ، وهو لا يحدد أى الاختيار ، إن ما يحدده فقط هو الاختيار الذى يتماق بالخير أو كما يقول بوزانكيت إنه «اختيار الصواب... أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا»<sup>(١)</sup> ، ويرى بوزانكيت أن هذا الاختيار لا يمكن أن يتم خلال المناقشات المجردة ، أو خلال الاستدلال من مبادئ عامة إلى حالات جزئية لأنه «رد فعل للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلى»<sup>(٢)</sup> . وهنا أيضا نجد بوزانكيت ينادى بالكلية ويرفض استخدام العقل فى المجال الأخلاقى .

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً؟ والإجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لا يجرى الموقف وإنما ينظر إليه فى كليته ، كما أنه لا يجرى أو يحل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلى لا يجرى فيه ولا تفصيل . بل يرى بوزانكيت علاوة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضمير من المتغيرات ، وأن هذا الأفق الضمير يتأثر باختيارك ويؤثر فيه ، ومن ثم فعليك أن تدرس طريقاً يتم به تكيف سلوكك مع الكل .

ولممانا فى إسقاط العقل والتعقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرننا من أن نتناقش مع ضميرنا ، أو أن نتعمرش به ، حيث يكون حكمنا كلياً وواحداً لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تبريرات أو تعليقات ، لحكم الضمير هو حكم على فعلنا فى ضوء الكل أو هو حكم كلى لا يحتمل نقاشاً أو جدالاً . إن الضمير بذلك يدهى السيطرة أو التحكم على العقل أو التعقل . لكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا ، وبالرغم من سيطرة الضمير

Ibid, : p. 250

(١)

Ibid. : p. 551.

(٢)

على العقل ، فإن الضمير يكون مشغولا في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة تكون حكما مسبقا كاهنا في أعماقه ، وكيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير في الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجريدي وكل نقاش وكل تساؤل ؟ في الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير .

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استطعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيمة . فكلما كانت عمليات الضمير كلية وتراعى الكل أعني كلما كان اختيارنا للخير مرتبطا بالاختيارات الأخرى كلها ومراعى لها كلما كان عملنا هذا عظيما ، أما إذا لم يراع اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به ، فإن عملنا هذا سيكون زهيدا وهكذا . وعلى ذلك فالضمير لكي يكون نيرا يجب أن ينهش د عن النسق الاجتماعي والتعليمي وعن الرأي العام وعن القيم ، (١) .

ولكن هل الضمير ديني ؟ يجب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح ، ففي المعاني السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير ، على شريطة أن يكون الدين كليا لادين الأحاد أو الوثنية أو الخرافية .

ويمكن إيجاز مناقشتنا عن الضمير هنا في نقطتين :

الأولى : أنك لا تستطيع أن تكسب حربا توجهها إلى الضمير ، كما أن النقاش مع الضمير لا يجدي فتىلا فطبيعة الضمير لا تأبه بالاستدلال المجرد ولا بالاستنهاط العقلي .

والثانية : أننا يجب أن نقبل الشيء، ومعه أي نقبل الضمير والاعترافات عليه ، أو على حسب تعبير بوزانكييت يجب أن يكون لدينا النسق والاعتراض عليه جنباً إلى جنب ،<sup>(١)</sup> سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلي الذي يرى أن كل فكرة تقودنا إلى الفكرة المضادة ، أو بالمعنى النسبي الذي يقرر بأنه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة ، أو بالمعنى التفاؤلي الذي يؤمن بالتعايش بين الأفكار سواء منها ما تعارض أو ما اتفق ، وذلك لأن الاعتراض يحيطنا علماً بالجانب الذي نجمله من الحقيقة .

#### تعليق ونقد :

١ - نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد ، وأمام نظرية فريدة في الاخلاق . إن سلوكنا في الميدان الاخلاقي لا يتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية ، كما أن فعلنا الاخلاقي لا يتم توجيهه بالصيغ والنصائح الاخلاقية . إن الحكم الاخلاقي هو حكم كلي وعام وينبثق عن خافية كلية وعامة . ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم ، وبكل واحد من الخيارات . إن مبدأ بوزانكييت الميتافيزيقي « الحقيقة هي الشكل » ينسحب هنا بجلاء على ميدان الاخلاق . كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقي ينسحب بدوره أيضاً على الاختيارات الاخلاقية ، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يضع نصب عينيه سائر الاختيارات الأخرى التي قد تتعارض أو لا تتعارض معه . نحن لا نجد أمامنا هنا فكرة عقل نظري أو عقل عملي يقود ويوجه السلوك الاخلاقي ، بل نجد بوزانكييت على العكس من ذلك حريصاً على فكرتي الكلية والترابط ، وهو في حرصه ذلك نجده

ينادى بجلاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق ،  
ويجب أن نقص الاستدلال العقلي بعيدا بكل ما نستطيع . إننا هنا أمام بساطة  
بالمعنى الميتافيزيقى ، بساطة لا تقبل التحليل ولا التركيب ، بساطة تنأى عن التبرير  
والتعليل ، إننا هنا - وفي كلمة واحدة - أمام أخلاق مؤسسة على فكرتى الكلية  
والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقى الذى ساد فلسفة بوزانكيت كلها وهو مبدأ  
الحقيقة هى الشكل .

٢ - نادى بوزانكيت بالكلية ، ونأى بنفسه فى ميدان الأخلاق من أن  
يتجه اتجاها معيناً ينحاز إليه . أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على  
اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح فى آرائه عن الحياة لأجل الآخرين ،  
وفى آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية ، وفى مناداته بتقدير اتجاهات وقيم  
الآخرين جميعاً مهما كانوا ، وفى إجابته على السؤال وهل الضمير دنى ؟ اشترط  
أن يكون الدين كلياً لا دين الأحاد ولا الوثنية ولا الخرافية . ولكننا نجد بعد  
هذا كله ينحاز فى الأخلاق إلى الجانب المسيحى فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص  
ومثل المحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية ، فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف  
الكلية والتعاطف ؟



الفصل الخامس  
الدين عند بوزانكيت

• • •



## الفصل الخامس

### الدين عند بوزانكيث

#### مقدمة

أتت الفلسفة اليونانية إلى الدائر الدينية . فهزتها بعمق في كيانها ، وأصابتها في الصحيح ، أو وقفت على الأقل كصرح شامخ ومتمين أمام الدين . وكان علماء رجال الدين إما أن يفلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل في مسائل الدين . والدين في أساسه يعتمد على العقيدة ، وعلى النقل ، وعلى الحسد والذوق والوجدان . بينما تعتمد الفلسفة على الفكر ... وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستنباط والاستنتاج .

وأتت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم وناقذ إلى وجدانهم ، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارية مقرها العقل والتفكير . وقامت أمامهم المشكلة الكبرى ، وهى مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين . وكانت هناك بإزاء هذه المشكلة مواقف وهواقف وصولات وجولات ، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف ، والبعض الآخر ينكر الدين والدين ، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقة حسب دينه وحسب الموقف الفلسفى الذى يتخذه .

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف ، الكى يتضح لنا موقف بوزانكيث إزاء الدين اتضاحا كاملا ، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيرا نعلق على اتجاهه الدين .

## ١ - موقف بوزانكيث من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة :

إن أول دين سماوى مابط من السماء هو الدين اليهودى وخير مثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمزى لمسائل الدين ، ولقد كان فيلون متمسكا بقواعد دينه ، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى العمارة فلسفة اقدس وأسمى من فلسفتهم ، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة النوراة . وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلا ويشرحه بالفلسفة ، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة الدين .

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجدنا ما تضطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر ، إلا أنه كان من بين أرائك الذين دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بمسند فلسفة ، فكان من الطبيعى أن يتصدوا بما تسليحوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة . أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والارسطية والرواقية والابيقورية . ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين ، ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول ( أو بعالم المثل ) فوق العالم المحسوس وقوله بأنه يعلو عالم المثل هذا وهو مثال المثل ولذلك فقد ظلت المسيحية تعتنز الأفلاطونية أسى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين ، حتى إذا ما جددتها مدرسة الاسكندرية الفاصفية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها . وقد بدا تأثير هاتين الفلسفتين : الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى صورة فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى والى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحى بالصبغة الأفلاطونية حتى



القرن الثالث عشر الميلادي وهو القرن الذي ظهر فيه القديس توما الإكويني فأحل أرسطو محل أفلاطون في الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل في أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية . أما الفلسفتان الأخريتان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية في قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة في جانبها الأخلاقي ، أما ثانيتهما وهي الأبيقورية المخرفة في اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر ، وصار لفظ أببيقوري عنوا على الإلحاد والاستهتار .

وعلى أية حاله فلقد ظهر بإزاء الدين المسيحي كثيرون ينسأدون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة ، منهم كليمان الاسكندري عام ١٥٠ — ٢١٧ م وأفلوطين عام ٢٠٥ — ٢٧٠ م . والقديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي وتوما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادي ، وآخرون غيرهم .

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي ، نجد أن الفتنة اليونانية أي الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووقفوا بينها وبين الدين الإسلامي ، ورفضها البعض رفضاً تاماً . ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي يعتبر أول من وجه الفاسنة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو عما ساءتاها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، (١) كما سار الفارابي في نفس المسار لحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي تجيء بها الفلسفة ، والحقيقة التي يجيء بها الدين ، كما وفق في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» أي بين أفلاطون وأرسطو . والمسلم — آله

(١) مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والعالم الثاني ص ٤٧

الأساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارابي هي محاولة البرهنة على وجود الله ، وهو يعتمد في إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول : والله مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه ، (١) . وكذلك الأمر فيما يتعلق بابن سينا الذي وفق إلى البرهان الوجودي في إثبات الله من طريق فكرة الضرورة والامكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى .

وعلى عكس هذا الاتجاه الذي يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاه آخر يفصل فصلا لا سبيل له إلى الاتصال بين الفلاسفة والدين ، منهم مثلا السجستاني فهو يعتقد في اختلاف طبيعة الفلاسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتهم عن غايته ووسيلتهم عن وسيلته وبجملها عن مجاله . ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدي بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية والتي يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث ، فقال : « ظنوا مالا يكون ولا يمكن ولا استطاع ، ظنوا أنه يمكنهم أن يدرسوا الفلسفة في الشريعة ، وأن يضعوا الشريعة في الفلسفة ، وهذا حرام دونه حرام . قيل له ولم ؟ قال : إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحي ، (٢) . ثم يذهب السجستاني إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين ممكنا لكان الله قد نبه عليه وإلكنه لم يفعل . ولما كان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة وإلكنه لم يفعل كذلك ، بل إنه على العكس نهى عن الخوض في هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهي عن المراء والجدل في الدين

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣ .

(٢) التوحيدي : الامتاع والمؤانسة . ص ٦ - ٧ .

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القوة والعنف التي هاجمها بها الغزالي فنجده يوافق كتابه «تهافت الفلاسفة»، وبين أن الغرض من تأليفه هو «تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه تناقضها» (١) وما زال الغزالي يردد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تماثلها وتناقضها حتى يصل إلى مبرقة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتي عن طريق الذوق، عن طريق الوحي.. عن طريق الحدس، وهذه الأخيرة هي : «بدها كل المعارف وأسمائها ولا يجب أن تتدبرها بواسطة اللغة أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان، وهكذا يصبح الدين عنده نائيا عن الفلسفة ورافضا لها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه «تهافت التهاافت» على الغزالي وأوضح في كتابه «فصل المقال» فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آية من كتاب الله كقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار» وقوله «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خاق الله من شيء».

وبالنسبة لعصر النهضة والعصر الحديث، فلما كاد القرن الرابع عشر الميلادي ينتهي إلا وظهرت إرهاصات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التي رأيناها تبذل في العصور الوسطى سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين، فنظير الفلسفة الإسمية في إنجلترا، وهو جمع الفلسفات هجوما عنيفا واتصفت بالجهود والمقحم

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٦٨ .

فبدأ الاتجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين . بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقادت حركة الإصلاح الديني التي قادها ( مارتين لوتر ) احتجاجا على النفراوات وفساد الكنيسة والتي كان من ثمارها ظهور البروتستانتية .-

والعصر الحديث في الفلسفة يبدأ بديكارت . ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين ، خصوصا في إثباته وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير ، كما دافع عن الدين وناصره ورآه لازما في تثبيت العقيدة وتأكيدا خصوصا بالنسبة للمؤمنين . وهذا ثابت في رسائله إلى عمدهاء كلية أصول الدين المقدسة بباريس ، وإلى رجال اللاهوت . وقد سار في نفس اتجاه ديكارت بسكال الذي صاغ الفلسفة بالصيغة الدينية لدرجة أن كثيرا من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه رجل فلسفة متدين ، ( وما لبرانش ) صاحب نظرية الرؤية في الله ، ( وباركلي ) صاحب مذهب اللامادية ، ( واسبينوزا ) الذي تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شيء في الله ، ( وليبناتن ) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة في كل شيء . وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفي حول الله واللاهوت ، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعا بحثا في صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصر القديم والوسيط .

وإلى جانب هذه الزمرة ، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم ( هوبز ، ولوك ، وهيوم ) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبي كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا ، وتمسك بالتجربة ، وتبني ما يمت للدين بصلة . ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة في نظرية المعرفة واثبات



أثرت هذه المجموعة في فلسفات التنوير التي ظهرت في القرن الثامن عشر فظهرت  
فلسفات ( فولتير ، وديدرو ، وكوندروسيه ) تبادى بضرورة العودة إلى الطبيعة  
وإلى تحكيم العقل في كل شيء الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى رفض الأديان  
المبنية على إقامة دين بسيط له حدود العقل .

كما وتظهر في القرن الثامن عشر أيضا فلسفة كانط النقدية لتجمع بين المذهبين  
الحسي والعقلي . ولا يهمننا هنا من فلسفة كانط إلا اتجاهها حيال الدين وصالحته  
بالفلسفة : فلقب انتهى كانط في نقد العقل النظري الخالص إلى رفضه وإنكاره  
الله وخلود النفس والثواب والعقاب نظرا لعدم توفر العنصر الحسي لها وهو أحد  
شقي المعرفة عنده ، تلك التي تقوم على عنصريين هما الحس والعقل . ولكن كانط  
عاد في نقد العقل العملي الخالص فقبل ما رفضه في نقد العقل النظري الخالص  
كمسايات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقي . فوقف كانط إذ ذاك هو موقف رفض  
لمسائل الدين في نقد العقل النظري الخالص ، وموقف قبول في نقد العقل  
العملي الخالص .

أما في القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة الرومانتيكية تظهر في ألمانيا وفي  
بعض أنحاء أوروبا ، وتوجه إلى ما هو غيبي ، ولذلك تجيء فلسفاتها ماونة بالدين  
التقليدي . أما في فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية في الظهور فتتضي على فكرة الدين  
المنزول ويرد ( أوجست كونت ) الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة متقدمة  
بين التفكير الخرافي والتفكير الوضعي أو العلمي .

ولن نعرض لموقف الفلاسفة المعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين اتسمياتها  
وتعددتها واختلافها من فيلسوف لآخر ، إذ الذي يهمنا فقط هو الدراسة  
المتفحصية لصلة الفلسفة بالدين عند بوزانكيك أحد أعلام الفلسفة المعاصرة .

إن بوزانكيث يرفض رفضاً تاماً الصلة بين الفلسفة والدين ، فالعقيدة عنده مناقضة للنظر ، والدين مناقض للفلسفة ، والنقل مناقض للعقل . يقول بوزانكيث « إنها العقيدة التي تناقض لا المعرفة ولكن النظر ، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك في العقيدة ، أما النظر فإن العقيدة تناقضه ، لأنه من الضروري لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما تبقى هنا » (١) . ويرى بوزانكيث أن الفكر المجرد المشير هو أمر طيب في حد ذاته ولكنه لا يقبله في مجال الدين فيقول « ولكن هذا الفكر المجرد ليس جزءاً من الدين » (٢) . ويذهب بوزانكيث أيضاً إلى أننا حينما نعمل الفكر في حقائق الدين ، إنما نضف هذه الحقائق ، وأن قوة ووحدة الدين يضعفان إذا ما تنازلنا هذه القوة أو الوحدة بالتمثيل والتفسير وهنا يقول بوزانكيث « عندما نضف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار .. » (٣) .

وكما وجد بوزانكيث نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله « ولكننا هنا نجرى وراء النظر المجرد » (٤) ثم يقرر أن هذا النظر لا يحتاجه هنا وإنما ما يحتاجه هو « أن تبقى على عقيدتنا الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة » (٥) .

كما يقرر بوزانكيث في نص صريح أن المناقشة والجدال والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن بإزاء الدين . وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقول بوزانكيث

Bosanquet, B , What religion is, ch. 1, p. 0. (1)

ibid. ch 3. p. 33, (2)

ibid. ch. 7 p. 6 (3)

ibid. : ch4 p, 41, (4)

ibid. : ch. 4. p, 41, (5)

ما يمكنك . ولكن ثمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك وهو الإخلاص ، فالإخلاص هو الحاجة القصوى في كل ما يتعلق بالسلوك ، والدين هو الإخلاص الأعظم « (١) وبالمعرفة وبالإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكي تعيش أو تلتحق بالخير الأعظم .

ويرى بوزانكيث أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيئة ، (٢) وأن الألم يتدبر العالم كله . وهو مستقل عن الخير أو الشر ، ولذلك نقول أنه أكثر اتساعاً وأشمل طويلاً وعرضاً .

وينتج الألم أو العذاب من دماء أكثر المخلوقات بمصالح بعضها البعض ، ومحاولة تأكيد كل لمصلحه الخاصة فقط ، ومن ثم ينشأ الصراع والعذاب الشعور بالآلام . ويذهب بوزانكيث إلى أن الألم أو العذاب شيء ضروري ولازم ولا يمكن تجنبه ، وإن الاعتقاد الديني لا يعيدنا بالتخلص منه ، يقول بوزانكيث : « إن الاعتقاد الديني لا يبدو أنه يعد بالتخلص من العذاب ، ولكن يبدو أنه يقترح على العكس من ذلك أن العذاب لازم أو لا يمكن تجنبه » (٣) .

وينتمي الألم أو العذاب إلى الروح الدينية من جهة ، وإلى العالم المتناهي من جهة أخرى . ويعتقد بوزانكيث أن « الألم ليس هو الوجه الأوحيد للحياة أو المسيطر غالباً » (٤) ولكن ما يبدو لبوزانكيث هو أننا إذا غصصنا النجربة

Ibid. , ch. V , p , 49,

(١)

Ibid. , ch. VI, p . 53,

(٢)

Ibid. , ch. VI, pp, 53-54,

(٣)

Ibid. , ch. VI, p , 60

(٤)

الدينية بصورة مثالية لا تقبل أو تدع مجالا للآلم أو العذاب أيأما كان من ضآلته أو قلته ، فإن هذا يجعلنا نتمد ونغفل النظر عن هذه التجربة الدينية ، وبصورة أخرى فإننا يجب أن نعتقد بأن هناك آلاما ، هذا هو ما تدعونا إليه العقيدة الدينية ، وهذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم ولا يمكن تجنبه .

أما عن الدعاء والعبادة فيرى بوزانكيت أنها يهدوان وكأنهما من أوثق ماهيات الدين . وبما أنه قد قرر أن الحوار والتفلسف والمناقشة يفسدان الدين والعقيدة الدينية ، فكذلك نجد أنه يقرر هنا أن مناقشة الدعاء والعبادة والاصرار على مثل هذه المناقشة ، ومحاربة سبر أغوار ملامحها بالعقل وبالفكر يشوه في النهاية الدعاء والعبادة ، وبمعنى آخر فهو يدعونا إلى أن نقبلها قبل لا لا تمحيص فيه ، لا تدقيق وإلا لأدى بنا الأمر إلى هدمها وتقويضها . والدعاء يقول بوزانكيت ، هو التأمل في أقصى مبادئه ،<sup>(١)</sup> وهو ، يساعدنا على أن نحقق ، وأن ندخل في الوحدة التي ما هي إلا للعقيدة الدينية ،<sup>(٢)</sup> . وتسير العبادة على نفس الخط الذي يسير عليه الدعاء كما أنها تتبع نفس المبدأ . والعبادة في حقيقة الأمر إن هي إلا اتجاه في الشعور وفي الفكر وفي العاطوس . ويدعم هذا الاتجاه بمساعدة التجمع العاطفي ، وبفضل العقيدة والإرادة اللتان تنتسبان إلى الدين .

إن بوزانكيت يرى هنا أن الدعاء والعبادة يدعمان الدين ويمدانه ويقويانه بواسطة العاطوس الدينية المختلفة ، مما يجعله راسخا في القلوب ومتعمقا في الوجدانات إن من يوجه الدعاء ، ومن يقوم بالعبادة يتحد في نفس الوقت بالذي يوجه دعاءه

Ibid. ' ch.VII, p. 67.

(١)

Ibid ' ch. VII. p 67.

(٢)



كذلك يصل بوزانكيت في بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج ، ولكنه يحذرنا من التفكير في هذه النتائج أو تفسيرها بالعقل وإلا تأدى بنا الأمر إلى ضلال ديني . يقول بوزانكيت : « إذا نقحنا وفكرنا في هذه النتائج وجدنا أمامنا أمراً له دغاؤه الكبير وضلاله الدين الخطير » (١) .

وفي مسألة الخلود يدعونا بوزانكيت إلى التمسك بالحقيقة الدينية والتمسك بمركز وأساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة . يقول بوزانكيت : « نحن أرواح ، وحياتنا متحدة بالروح التي هي كلية وخير ، ومن ثم فنحن خالدون بالتماكيد ، وطويقة أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة . وهذا أمر ليس للنقاش ولا المحاولة في جذب ما نحب أن نعتقد فيه ، وما يعطيك القوة ، إنه فقط طريق التمسك بالمركز » (٢) .

هكذا كان بوزانكيت فيما يتعلق بالدين ، أنه يحثنا دائماً على أن نبعد الفلسفة عن الدين ، وأن ننحى عن العقيدة كلاماً من العلم والمناقشة . أنه يحثنا على ذلك ويدعونا إلى أن نتمسك بالمركز ، وأن نبقي في حالة اتحاد معه . وهذا التمسك ينهار ، وذلك الاتحاد ينقسم إذا ما حاولنا أن نناقش وأن نستدل وأن نستخدم الفلسفة أي نستخدم عقولنا . إن بوزانكيت يدعونا هنا أن نكون كالأطفال - الـ الصغار في عدم أسئلتهم وفي برائتهم وفي قبولهم للسائل بدون تمحيص أو تدقيق يقول بوزانكيت : « كالأطفال الصغار ، هذه العبارة سوف تقابلنا في كل جوانب الدين . إن علينا أن نبقي مع التجربة العظمى ، ولنباحذها ببساطة . وألا نسمح للاستدلال المراوغ وضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لها . وإذا سأل

ibid. : ch 5, P. 47.

(١)

ibid. : ch. III, pp. 25 - 29.

(٢)

أحد « وكيف يكون هذا ممكنا » فعلمنا أن ننظر في وقائع الطبيعة البشرية ولجيب  
ولأنه في النهاية ، لا يكون هناك شيئا آخر ممكنا (١) .

وبوزانكيت هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل ما كالطفل الصغير ويرى أن  
كبار الفلاسفة إنما يعودون لكي يلتقوا بالنور وأنهم يقبلون هذا الدور الآتي إليهم  
من قوة أعلى من قوة أفكارهم وأنساقهم الفلسفية واستدلالاتهم العقلية بدون أن  
يحصوه أو يتساءلوا عنه . وهم على ذلك النور يصبحون كالاطفال الصغار في  
البراءة والبساطة والقبول .

وبخلاصة موقف بوزانكيت كله من مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة هو :  
أنه يرفض رفضا تاما الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تدعو  
الدين ، وتقضي على الإيمان ، وتزعزع العقيدة . إن المسألة لا تعدو أن تكون كما  
يقول بوزانكيت « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن أعتقد وحسب » (٢) .  
وفي هذا الغناء .

• • •

ب - الدين عند بوزانكيت : ماهو وما هي عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيت إنما يقع وراء الإجابة على السؤال « ماذا  
أفعل لكي أخلص ؟ » ، فبوزانكيت يبدأ كتابه عن الدين بقوله « سوف أبدأ  
بالذي اعتقد أنه يكون النقطة الرئيسية والحاجة الأساسية لكل الأديان وهي :

ib'd : ch. II, P. 19.

(١)

ibid. : ch. I, P. 10.

(٢)

ماذا أفعل لكي أخلص» (١) ولكن ما الذي نخلص منه؟ أخلص من الألم والخطر والحوادث الطارئة؟ ويجيب بوزانسكيت: لا هذا لن يجدي نفعا. أخلص من الخطيئة؟ ويجيب بوزانسكيت: إن هذا المدعى قريب من أن نقبله ولكن إذا تمعتناه سنظفر ضالته وضلالته، إذن ما الذي نخلص منه؟ ويجيب بوزانسكيت: «نحن نخلص - إذا كان لنا أن نستعمل الكلمة - الإنعزال، ونحن نخلص بإعطاء أنفسنا لشيء... عظيم» (٢) وإنا يقول بوزانسكيت «لا يمكن أن نخلص كما نحن، ولا يمكن أن نتوقف عن الوجود كما نحن، وإنا يمكن فقط أن نخلص بإعطاء أنفسنا إلى شيء تبقى بواسطته كما نحن، ومن ثم ندخل في شيء جديد» (٣) أي أننا نخلص إذا ما أرتبطنا وأبتعدنا عن الإنعزال. ويؤكد بوزانسكيت هذا المعنى بقوله في موضع آخر: لا أحد يساوي شيئاً إلا حينما يلحق نفسه بشيء، وفكنا كلياً أو التحقق بكل، ود لا يمكن أن تصبح كلياً إلا عندما نتحقق بالكل، (٤).

ويقرر بوزانسكيت أن بناء الحياة البشرية ذاته يربطنا أنه لا يوجد إنسان منعزل في الحقيقة، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برباط ما، ويذهب إلى أن هذا الارتباط ضروري جداً وتهون الحياة أمامه فيقول: وأفضل للإنسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ما (٥) أي دون أن يرتبط بشيء ما.

Ibid. : ch. 1, p. 3.

Ibid. , ch. 1, p. 6.

Ibid. : ch. 1 pp. 8-6.

Ibid, , ch. I. p. 12.

Ibid, ' ch. I. p. 6.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

ولكن ما هو هدف الدين وما هي روحه؟ يجيب بوزانكيت « بأن الوصول على الخير الكامل هو هدف وروح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتاك. — أن يكون لديهم هذا الدين سواء أما رسوله أم لا ، <sup>(١)</sup> ومن هذا النض يتضح أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل وأن روحه تتركز أساسا على هذا الخير والخير عند بوزانكيت ليس هو بعض الوصايا العشرية ، أو بعض الأبيات في مقابل الأسود ، أنه الحياة ، والروح ، والمعنى ، التي علينا أن نضيفها ، وأن نحارب من أجلها ، <sup>(٢)</sup> .

والشيء الجوهرى فيما يتفق بالدين هو العقيدة التي تتناقض كما يقول بوزانكيت مع النظر والفلسفة ، وهذه مسألة ناقشناها فيما سبق . وللعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان ومكملتان هما الإرادة والحكم والإرادة والحكم في الحقيقة ليسا ناحيتين ومكملتان كلا منهما تتضمن الأخرى . وكلاهما يعنى الاندماج في الخير ... ، والحاجة المطلقة في الحكم عند بوزانكيت إنما تبلور في الإخلاص والثناء القلبين . وللعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكيت ، فالمسألة الدينية لا تعدو أن تكون عنده ضرخة من قلب الدين لكل وقت أن داعته وحسب » <sup>(٣)</sup> .

وبالعقيدة ، وبالعقيدة وحدها مدعمة بالعبادة والتغلغل إلى أعماق الذات يرفض الإنسان الشر ، ويغضه ، وحينها يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير

Ibid. , ch. 1 p. 8.

Ibid. , ch. III, p. 42.

Ibid. , ch. I, p. 9.

Ibid. , ch I, p. 10.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)



الاعظم : وهنا يقول بوزانكيت تخرج أنت من دائرة العقل لكي تدخل في دائرة  
الله سوف : وعندما يقول لك العقل ( أنت خارج الله سوف ) تجيبه : ( لا : أنا  
في الله ) .. أنا في السماء .. في داخلك .. فيه .. ولن أتركه إلى الأبد .. يمكن  
أن يحتفظ الشيطان بخطاياي ، ويمكن أن تحتفظ الدنيا بجسدي ، ولكنني أنا أعيش  
في إرادة الله ، حياته ستصبح حياتي ، وإرادته سوف تصبح إرادتي ، وسوف  
أوت باستدلال حتى يتمكن له أن يعيش في ذاتي ، وتصبح كل أعماله هي أعماله (١)  
هذا يتجه بوزانكيت إلى التصوف ، وينأى عن العقل . إن الدين عنده يصبح  
تجربة دينية ، يتكلم فيها الإنسان مع ( صوت واحد ) (٢) أي مع الصوت الإلهي  
أو مع الله .

ويقرر بوزانكيت بعد هذا أن ذلك هو ما يعتقد أنه الدين ، وأن هذا الأساس  
البسيط للدين كلف ، ولا يحتاج إلى أن نذهب بعيداً عنه . وفي هذا الأساس  
البسيط تركز معاني السلام والنصر والخلاص . نحن لا نحتاج هنا إلى ضجة أو  
صخب التفسير ، ولا نحتاج إلى العقل الماهر ، ولا نحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل  
المراوغ . إن ما يدعونا إليه هو أن نكون ( كالأطفال الصغار ) براءة وقبولاً  
وطهارة .

إن بوزانكيت يدعونا إلى الخلاص من الإنعزال ، بأن نلتحق بالكل ، أي  
أن نخضع أو نستغرق في وحدة أكبر وأظم بهذا لو كانت الخير الأعظم .  
فإن حريقنا هنا ؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا أن نقول بأن الكائن ينزل أي

Ibid ch 1, p,p, 12-13

(١)

Ibid. ; ch. 1, p. 12.

(٢)

شئ بذاته مادامت حقوته كلها وتأثيراته كلها معتمدة على وحدة هويتها ! وهذا يقودنا إلى أن نسأل : وهل يكون ، في إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل ؟ أى هل يكون سلوكه كله نابعاً من الحتمية وخاضعاً لها ، ومن ثم لا تكون لقوته الذاتية والحرية أى تأثير على سلوكه ؟ كما ويمكن أن يقودنا هذا إلى شك أكثر وإلى أن نسأل : وهل يفعل هذا الكائن إذن أى شئ ؟ ويجب بوزانكيت في الدين لا يجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا ، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية ، وأن ندخل فيها بأكل ما يمكننا ، فالدين لا يشبه أى شئ آخر ، ففيه مثلاً ، خارج الضعف تصنع القوة ، (١) ومن الحتمية تقوم الحرية ، وهذا مسائل نقبلها دون أن تناقشها لأنها أسئ من الحوار والنقاش والاستدلال . إنك لا تفقد حريتك هنا في خضوعك للخير الأعظم وإن تكون تابئاً باتحادك مع الوحدة العظمى ، لأن هذا الخضوع وذلك الاتحاد إنما هو خضوع واتحاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفي هذه الوحدة لا يخلص الإنسان فقط وإنما يكون حراً ، ودقياً ، أيضاً (٢).

أما عن هذه الوحدة أى وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعونا بوزانكيت إلى عدم تقسيمها وتفسيرها ، إن على المرء فقط أن يغمر نفسه فيها ، أو يجعلها تغمر نفسها فيه ، (٣) .

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة ، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الأرواح في مجتمع القديسين ؟ أو تتحد في مدينة النفوس الناطقة كما يقول ليبنتز ؟ أو تتحد في مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين ؟ إن بوزانكيت

ibid, ch, 11, p. 17.

ibid, ch 11, p. 20.

4ibid, ch, 11, p. 27.

(١)

(٢)

(٣)

لا يقرر شيئاً من هذا ، لأن الامر هنا ليس موضوعاً للتحديد العقلي والفكري ، إن الأرواح تتعدد ، وهذا يكفي . يقول بوزانكيت ، إن هذه الأرواح في اتحادها بالله يجب في النهاية أن يتعدد بعضهم البعض الآخر ، وهذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين ، (١) . ويقول بوزانكيت بعد ذلك « ويجب أن نذكر بنفس الطريقة في اتحاد الإنسان بالطبيعة ، فبالنسبة للعقل الديني تكون الطبيعة وحياً أو إلهاماً من جهة وآلة من جهة أخرى الإرادة الإلهية » (٢) . والنتيجة هنا هي أن هناك اتحاداً بين الله والإنسان والطبيعة .

ويرى بوزانكيت أن الدين لا يعوق تقدم ورفعة الحياة ، كما أنه ليس الفيون الشومب ، كما ذهب إلى ذلك ماركس ، فلرجل الدين عند بوزانكيت ، فهم صاعد بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة ، أنه يحتويهما في ذاته ، وهما متصلان أوثق الاتصال بالخير الذي يتحد به ، (٣) . ومادام الأمل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فها يقودان الحياة إلى الرفاهية والإزدهار لا إلى التأخر والجود .

والآن لمقرب عن كشف لنرى آراء بوزانكيت في طبيعة الخطيئة ، وفي الألم أو العذاب ، وفي الإهتمام والعبادة وفي المزايا الدينية .

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيت أن النفس التي كرسها للخير والكمال تشعر في نفس الوقت بأن ذاتها محدودة ، وإن إرادتها الخيرة ناقصة ، وأن العالم الذي تحياه ناقص وشريد . وعلى ذلك فبينما لا تسلم هذه النفس بشيء

Ibid. ch. III, p. 59.

(١)

Ibid. ch. III, p. 80.

(٢)

Ibid. ch. III, p. 89.

(٣)

على أنه حقيقى سوى الخير ، فهى تسلم أيضا بإرادتها الناقصة والمحافظة بشيء من الشرور ، كما لم برداء العالم الموجود ، وهى تعلم فى نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة ، وهذا العالم الرديء ينتميان إليها . ومن ثم فعلى النفس أن تحارب وأن تدخل فى معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة وضد الشرور المنتشرة فى العالم من جهة أخرى ومادامت للنفس إرادة ناقصة وزائفة فهى تقع فى الخطيئة إذ أن هذه « الإرادة الزائفة هى الخطيئة » (١) .

إن الخطيئة عند بوزانكيث هى كل ما يتناقض مع الكمال ومع الخير ، ومادامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال وذلك الخير وسط إرادتها الناقصة وشرور العالم ، فهى كثيرا ما تقع فى الخطيئة ، فالخطيئة متصلة بالنفس مادامت إرادتها غير كاملة وغير خيرة كلية .

إن الخطيئة يقول بوزانكيث هى « التفصيل الطويل للصراع الذى تؤكد فيه العقيدة عظمة الخير ، إنها التناقض الدائق العميق الذى يذيب ويحطم كيانى الفعل ، ألما نجسد للتناقض العريض أو الثورة التى تبقى فيها هنا . أما الخير فهو يحمل فى طياته جوهر نصره ، فى معاركة وفى تضال ، وفيه تشغل الإرادة بجهل ووضوح بإعادة خلق ذاتها » (٢) .

ولكن ما العمل ؟ يقول بوزانكيث : لا تخف فإن « الدين يعطيك كل ما تحتاجه لكى ترى ماذا يتهدد بالخطيئة » (٣) وإذا عرفت المقصود بها أو كنتك فجنبها بقدر

---

Ibid. : ch V. p. 46.

(١)

Ibid. : ch V. p. 49.

(٢)

Ibid. : ch V. p. 49.

(٣)



، وإذا كان علينا أن تناقش وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التي تعني بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيس بينها تضع على عاتقها الخوض في كل المشكلات والصعوبات ، وهذا ليس عملنا هنا ، فنحن لا نستطيع جميعا أن تصبح فلاسفة ماهرين ، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذي نعيش فيه سيصبح عالما غريبا ، إن عملنا هو رؤية أين وكيف تستطيع حقيقة أن تحصل على الخير الذي تثق فيه ، والذي أتى به دينك ، (١) . بل إن بوزانكيت يحذرنا في فقرة أخرى من كتابه « ماهو الدين » من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالاتحاد مع الله فيقول : « يجب أن نحترس من تنقيح وتفسير اتحادنا مع ماهو خالد في كل فعل وألا نصر على هذا التنقيح وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المتزجر » ، (٢) .

تري أهمل بوزانكيت إذن أهمية الفلسفة ، وأهمية المنطق ، وأهمية العلم ، مادامت هذه كلها تحاول أن تبحث عن الأسباب ، وتحلل المسائل ، وتجادل أجزاءها ؟ ويجب بوزانكيت لا .. إن للفلسفة أهميتها ، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين ، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق والعلم فيقرر بوزانكيت أن لها أهميتهما ولكن مجالها ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسداه وجملاه عرضة للتدهور والتحطيم ، وهنا يقول بوزانكيت إن « العلم والمنطق لهما حقيقةتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين » ، (٣) .

وإذن فالدين عند بوزانكيت « حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام ، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكي يفسموا أو يحللوا هذا الدين فإنه

ibid. , ch. 11 p. 20.

(١)

ibid , ch. 11 pp. 27-28.

(٢)

ibid. ch. 11 p. 29.

(٣)

سرعان ما يتلاشى ويتدهور وينتهى يقول بوزانكيث وإذا استطعت أن تجزى هذه الوحدة وأن تعيد ترتيبها في أجزاء فانت بذلك تحطمها،<sup>(١)</sup> وهنا لا يقبل بوزانكيث منهج التحليل والتركيب ولا يقبل الترتيب والتسويق فيما يتعلق بالدين . إن الدين يقول بوزانكيث هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم في العقيدة التي ماضى إلا إرادة ، والمزاج الديني هو أن تكون أيضا كلياً وغير متسائل ،<sup>(٢)</sup> .

وكما اشترط بوزانكيث فيما يتعلق بالمزاج الديني ألا يكون الفرد متسائلاً أو مستفسراً أو مجادلاً وأن يكون كلياً وبسيطاً ، أي كما اشترط بوزانكيث هنا ألا تدخل دائرة الفلسفة في دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الديني ، كذلك نجده يدعونا إلى نفس هذا الاتجاه في نيل حقائق الدين عنده مثل اتحساد الأرواح وطبيعة الخطأ والخلود .

وفيما يتعلق بمسألة اتحاد الأرواح يقول بوزانكيث وفي النهاية يجب أن تتحد هذه الأرواح بعضها ببعض الآخر ، ويقرر بأن هذا مضمون أو مكفول في إجاب كل دين ، ولكن حين يمن للانسان أن يستفسر وأن يتساءل ، فهنا يقع الخطأ الكبير الذي لا يقبله بوزانكيث إذ أنه يتساءل : وهل إذا سألنا أ كثر فهل تكون أسئلتنا منبثقة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته ؟<sup>(٣)</sup> ثم يقول بهمكم أن أولئك الذين يسألون كثيراً مدعين أنهم دينيون في أسئلتهم تلك - يبدو أنهم يفتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تماماً كأولئك الذين يفتظرون أن تمطر عليهم السماء بالنعم كلها وجهوا دعاءهم اليها<sup>(٤)</sup> .

ibid. , ch. II p. 21

( ١ )

ibid. , chg p. 79.

( ٢ )

ibid. , ch, III p. 29

( ٣ )

ibid, ch, III p. 29

( ٤ )

إليه وبالله الذي يعبد ، وبمعنى آخر إن الدعاء والعبادة يجعلان اتحادنا بالخير الأعظم  
أوثق ، ويجعلان إيماننا بالله أعمق .

ويعطينا بوزانكيت مثالا يوضح فيه آدب الدعاء . فلو كان لدى أحد الوزراء  
ابن مريض وعلى وشك الموت . وكان هذا الابن محبوبا من هذا الوزير لدرجة  
كبيرة ، ولذلك كان يعترض على خالقه بصورة متهورة ، وكان يشكو بمزارة .  
وأخيرا قيل له لقد سمعت شكراك ولكن لا تستعمل هذه الجرأة مرة أخرى على  
خالقك ، وعندما رجع وجد ابنه صحيحا مافيا . وهذا المثال يوضح أن الدعاء  
يجب أن يسوده روح التواضع ، وأن يبتعد عن الجرأة وعن التحدى للقوى العليا  
أى قوة الخير الأعظم .

أما المزاج الدينى فمحوره أن يكون كل منا كطفل ، أى أن يكون كل منا  
بسيطا وغير متسائل وبريثا ومخلصا وصادقا إلى أكثر الحدود . إن الدين يقول  
بوزانكيت «هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ماهى إلا إرادة  
والمزاج الدينى هو أن تكون أيضا كليا وغير متسائل» (١) .

ويرى بوزانكيت أنه لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة ، أى  
إلى العقيدة الجيدة العظمى ، وإلى الإخلاص فى الحالة والمزاج ، وإلى أن يهتم  
بمدينة أساسا ، وأن يهتم خصوه بهذه الملامح فى دينه ... فإننى أعتقد أن السكسب  
سيكون عظيما ، (٢) .

. . .

Ibid . ch. VIII. P. 79.

(١)

Ibid. : ch. VIII, p. 80.

(٢)

وطبقا لهذه الخاصية نجد بوزانكيت يدعو كلاً منا أن يكون بسيطاً وكاملاً الصغير ، بويتا غير محارر أو محادل ، قابلاً بطوعية غير متناهية أو مراوغة ، كلاً غير مجزئ للوسائل أو عامل لها . ويقول بوزانكيت إن عبارة " كلاً هذا الصغير " سوف تقابلنا في كل جوانب الدين ، إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى وأن نأخذها ببساطة ،<sup>(١)</sup> والتجربة العظمى عند بوزانكيت هي أن نعيش في حالة اتحاد مع الله فتصوح أفعالنا هي أفعاله ، وأفعاله هي أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفى وفيه الغناء . ولاداعى عند بورانكيت إلى أن نذهب بعيدا لنخل هذا الاعتقاد ، أو لنسبر أغوار العقيدة الدينية أو نعللها . إن العقيدة الدينية عنده بسيطة بساطة مطابقة ، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التبريل على صحتها أو معرفة أبعادها وأعماقها . لذلك نرى بورانكيت يقرر أن المسألة لا تتعدو أن تكون ببساطة وصرخة من قلب الدين نكل وقت أن نعتقد

(1)



وحسب ، (١) .

في الاعتقاد البسيط إذن الغناء ، بل وفي البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين ، الكفاية .  
ويذهب بوزانكيت إلى أن أي إنسان يستطيع أن يتحرر من قيود التركيب والتعقيد ،  
والتشابك ، وأن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها ، قابلا الدين ككل  
دون أن يستفسر ، قانعا ببساطة العقيدة ونورها ووضوحها ، فإن النتيجة ستكون  
قيمة جدا . وفي هذا يقول بوزانكيت « لو استطاع أي شخص أن يصل إلى هذه  
البساطة .. فإنني أعتقد أن الكسب سيكون عظيما » (٢) .

ويحذرننا بوزانكيت من الابتعاد عن هذه البساطة أو تجاهلها أو عدم التوقف  
عندها ويقول « .. وعندما نبتعد عن هذا الانساق البسيط للدين تصبح لديننا  
القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور » (٣) إلى الأمر كله يتجه نحو اعتبار  
الحقيقة البسيطة أو التي نأخذها ببساطة مرادفة للدين أو على حد تعبير بوزانكيت  
نفسه تكون « .. الحقيقة .. المأخوذة ببساطة كلية هي الدين » (٤) .

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيت هي البساطة ، وهي ترتبط  
بالخاصية الثانية وهي الكلية والوحدة والترابط . أما بخصوص « الكلية » فيدعو  
بوزانكيت كل فرد أن يكون كليا وأن يلتحق بالكل ، لأن كل فرد لا تكون  
له قيمة إلا إذا اتصل بالافراد الآخرين ، ولا يمكن للإنسان أن « يصبح كليا

Ibid : ch.I , p.10

(١)

Ibid : ch , VIII p, 80

(٢)

Ibid. : ch. I, p. 81,

(٣)

Ibid, ch II, p. 21,

(٤)

إلا عندما يلتحق الكل ، (١) ، ولكن من أين أتت فكرة الكلية هذه ؟ هل أتته من الفلاسفة المثاليين إلا أن وعلى رأسهم هيجل ، أولئك الذين يعدون الجزء ناقصا أشد النقص ، وليست له قيمة إلا بالكل الذى ينتظمه ، ذلك الأمر الذى رأيناه واضحا فى الجدل الهيجل الثلاثى الخطوات ؟ أم أن الفكرة جاءت من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض فى جزئياتها أو تفاصيلها ؟ لأننى أؤيد هنا الاتجاه الثانى خصوصا وأن بين أيدينا نصا لبوزانكيت يقول فيه أن « المزاج الدينى هو أن تكون كليا غير مستفسر أو سائل » (٢) . ومعنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو عدم التساؤل لأن هذا الاستفسار وذلك التساؤل يهدم تلك الكلية ، لأنها سيخوضان بطبيعة الحال فى أجزاء هذا الكل وعلاقاتها ببعضها وسيسيران أغواره ليصلا إلى أدق التفاصيل وإلى أصغر الجزئيات أما اتجاه هيجل فهو يضع كل شيء : منطقي أو طبيعي أو ميتافيزيقي فى جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته . وما أبعد أن يقبل بوزانكيت وضع حقائق الدين فى جدل محوره حوار العقل ، وما أبعد أن يقبل بوزانكيت مجرد لفظ العقل وهو بإزاء الدين .

ويذهب بوزانكيت إلى أن معاركتنا فى الدين وإن كانت تختلف فى الظروف ، إلا أنها مرتبطة أوثق الارتباط يقول بوزانكيت « إن معركتى فى الدين متصلة بمعركتك ، ولكنها ليست بالضبط بمعركتك . إن معركتك تساعدنى فى معركتى ولكنهما ليسا نفس الشيء . لقد أرسلنا فى إرساليات مختلفة ونكل منها ضربه رى بالنسبة إلى الخبر ، (٣) . ما أبعد هذا عن جدل هيجل وحواره العقل ، وما أقرب به

Ibid, chI, p. 12.

(١)

Ibid ' ch. VII, p. 79-

(٢)

Ibid, ch, 1V, p. 424

(٣)

من الدعوة المخصصة إلى التلاحم والتلاقي والاتصال في نفس المرير من أجل  
نصرة الخير .

والهكـية عند بوزانكيت مرتبطة بالوحدة ، لأن الانفصال لإنهيار للكل ، ولذلك  
نجد بوزانكيت ينادى بضرورة التمسك بالوحدة وبعدم تجزئتها أو فصلها والوحدة  
التي تهدم هنا هي الوحدة الدينية بين الإنسان والطبيعة والله . فنجده يقول لنا  
« وإن تجدى محاولتك لتقسيم الوحدة فتبلى ، كذلك إن يجدى أن تقول كم يأتى  
منك » أنت ، وكم يأتى من الله ، (١) كما أنه يحذرننا فى نص آخر من محاولة تجزئة  
الوحدة هذه فيقول « وإذا استطعت أن تجزئ هذه الوحدة ، وأن تعيد ترتيبها  
فى أجزاء فأت بذلك تحطمها ، (٢) . أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه  
سيكون حراً وقوياً فى نفس الوقت ، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل  
إلى الخلاص . وفى هذا المعنى يقول بوزانكيت « وأنت لا تخلص فقط فى وحدة  
الحب والإرادة مع الخير الأعظم ولكنك تكون حراً ، وقوياً ، أيضاً (٣) .

ولكن ألا يقترب بوزانكيت هنا من الصوفية ؟ إن الصوفى يدعونا إلى أن  
نعيش التجربة ، وإلى أن نحيا اتحادنا بالله ، دون أن نعب عنه بالافاظ ، ودون  
أن نفلسف ودون أن نعمل العقل على الإطلاق . ألا يدعو بوزانكيت إلى هذا  
أيضاً ؟ الحق أن بوزانكيت يدعونا إلى هذا ، ولكنه وإن اتفق فى الاتجاه العام  
مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم فى بعض النواحي : فهو لم يحدد مسالك الطريق ،  
ولم يذكر المقامات أو الأحوال ، والصوفى يعتمد على الذوق وحده ويهمل كل  
ما عداه ، ولكن بوزانكيت وإن كان يعتمد على الذوق هنا فيما يتعلق بالدين إلا

ibid , ch. II p. 20

ibid , ch. II. p: ' I.

ibid, . ch, II, p. 20,

(١)

(٢)

(٣)

أنه يهتم بالمنطق وبالطبيعة وبالمجتمع إهتمامات لا تجدها على الإطلاق عند الصوفي  
إذن بماذا يمكن أن نحكم على بوزانكيث؟ إن الحكم عليه هو أن بوزانكيث يرى أن  
لكل دائرة طريقها الخاص: الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال  
والاستنباط، والدين طريقة الإيمان والاعتقاد الكليين والبسيطين، كذلك للمجتمع  
طريقه وألم النفس طريقه والسياسة طريقها وهكذا .

ولكن إذا كان بوزانكيث يسلم بالدين تسليماً لا يحتاج إلى دليل أو برهان ،  
بينما يعمل عقله في بقية الأبحاث والفروع الأخرى . ألا يقترب موقفه من موقف  
كانط؟ ذلك الموقف الذي قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض الدين وحقائقه  
في نقد العقل النظري الخالص ، وقبولهما في نقد العقل العملي الخالص كمسلمات  
ضرورية للإيمان وللسلوك الأخلاقي ، لا يحتاجان إلى دليل أو برهان الواقع أن  
بوزانكيث وإن كان ينتهي إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن اختلاف  
النسق الفلسفي لكل من كانط وبوزانكيث يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافاً رئيسياً  
بينهما ، فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساساً  
على العقل ، وبوزانكيث يرفض تدخل العقل أساساً في الأسس وفي التفاصيل  
الخاصة بالدين ، حتى ولو كان هذا العقل عقلاً عملياً .

• • •

#### د - تعليل وفند :

حدثنا بوزانكيث - طوال تناوله للدين عن أنه لا يتكلم عن دين معين ، وإنما  
عن الدين بوجه عام ، فيقول مثلاً : إن غرضنا هنا هو ألا نجعل أى إنسان يشك  
في دينه ،<sup>(١)</sup> ويظهر من هذه العبارة أنه لا ينحاز إلى دين معين أو يتعصب لإتجاه



دينى محدد. ولما كان باستقراء كتاباته عن الدين نجد أنه انحاز تماما إلى جانب ديانته المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعاني المسيحية ، وإما بعض النصوص للمسيحية ذاتها ، فدعوته لنا بأن يكون كل منا « كطفل صغير » متفقة مع الاتجاه العام في الدين المسيحي ، ذلك الاتجاه الذى كان يرى في الأطفال على أنهم أحباب الله ولدنا على ذلك نصان من الإنجيل ، الأول هو « أما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولا تمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات »<sup>(١)</sup> والثانى هو « الحق أقول لكم من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله »<sup>(٢)</sup> .

بل إن بوزانكيت يستخدم نصوصا صريحة من الإنجيل مثل « كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد »<sup>(٣)</sup>. وهو يذكر هذا النص في الفصل الرابع من كتابه عن الدين ، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل « الخلاص » و « ماذا أفعل لكي أخلاص » و « فيه نحن نحيا » و « تتحرك » ونحصل على وجودنا ، في مواضع متفرقة .

والخلاصة أن بوزانكيت رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموما ، وعن الإرادة الدينية ، والمقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصا ومعنى إلى ديانته المسيحية .

---

« ١ » إنجيل متى - الأصحاح التاسع عشر - آية ١٤ .  
 « ٢ » إنجيل لوقا - الأصحاح الثامن عشر - آية ١٧ :  
 « ٣ » إنجيل يوحنا - الأصحاح الرابع - آية ١٤ .



## الفصل السادس

فلسفة الجمال عند بوزانكييت





## الفصل السادس

### فلسفة الجمال عند بوزانكيت

طبيعة الحكم الجمالى وارتباطه بالشعور عند بوزانكيت ، تمهيد وتقديم :  
إن الحكم الجمالى هو حكم قيمى ، يهدف إلى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تطوى عليه من مسحة جمالية . والحكم الجمالى بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطاقى ، إذ أن العامل السيكولوجى ، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والالم ... الخ لا يمكن أبدا أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية .

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية ، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولاسبما عند أتباع المدرسة العقلية ، فبينما تصدر هذه الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة ، نجد أنه يتعذر إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد . وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم ، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد عارت في التيار المعارض للنزعة الفردية التى ينتج عنها ذلك التعدد متكافئة مع التيار الوضعى الذى ابتدعه « أوجست كورنت »  
فى غضون القرن التاسع عشر . وقد حسب هؤلاء المعارضون - - يقول الدكتور محمد على أبو ريان - « للنزعة الفردية أنهم بهذا يحترمون الأساليب العالى التجريبى ، ولكن الحقيقة هى ... أن موقفهم هذا ينطوى على تنكر وبخاثة للروح العلمية

الحقة . فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الاجتماعية والتجريبيون على وجه  
العموم شوطا بعيدا في تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية ، فأجهدوا أنفسهم  
في تقنين المقاييس المادية للظواهر الجمالية لكي يتيسر إخضاع هذه الظواهر  
لما تخضع له بالفعل «واهر الطبيعة من مقاييس مادية ، فمثلا يرجع بعضهم جمال  
الصورة أو الرسم أو التشكال إلى مقاييس مادية ، مثل درجات اللونين وأزواجه  
المختلفة الظلال والانهكاسات الضوئية والخطوط . وطريقة ترتيب وموازنة  
مفردات الصورة أو الرسم ... الخ» (١) .

واقعد حاول هؤلاء - تمشيا مع نزعتهم المادية تلك - أن يصعدروا الأحكام  
الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية ، فزأهم يخضعون الجسم الحي للمقاييس  
المترية ، ويكتبون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنسانى ، ثم يستخرجون  
ويرصدون المتوسطات النهائية لكي تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى ، نحكم فى  
ضوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح .

ولمعد غفل هؤلاء جميعا عن أن الإنسان كائن حى معقد غاية التعقيد ، وأنه  
يتكون من نفس بالإضافة إلى الجسم ، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها أن  
تستطيع ألا أن تسبر الجسم وحده دون النفس ، بمعنى آخر أن تستطيع تلك  
المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخاص ، ذات اللون الذى يحس به الفنان  
ويستمد منه وحيه وإلهامه فى إبداعه للأثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق  
فيتجاوب معه بالنفس وبالروح سواء أكان هذا التجاوب راجعا إلى الصورة  
نفسها كوضوح أو إلى مائثره الصورة فى نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به ،  
فقد دخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى .

(١) نجا ، علم أبو ريان : فلسفة الجمال ، ونشأة النقد ، الحياة ، الفصل الثامن ، ص ٨٠

لهذا وتدخل في حكمنا الجمالى معاني كثيرة مرتبطة، فإذا حكمنا الحكم الجمالى  
الشخص ما، وفسوف لا نرى فيه تمييزا بين ما هو جميل وما هو نافع، وكذلك بين  
ما هو جميل وما هو لذيذ أو مريح أو لطيف أو نقي أو خير، وكل هذه المعاني  
مرتبطة كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادى، بحيث يتعذر أن نجد معنى  
الجمال لديه مبررا منها، بل إن الكثير من هذه المعاني يتداخل بالفعل في الأحكام  
الجمالية المثقفين أو لذوى الأذواق المرفهة، فقد يكون الشيء لديهم جميلا وناظما  
معاً، أو قد يكون جميلا واطيافاً أو لذيذاً أو مريحاً للأحساب في نفس  
الوقت، (١).

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمالى، إذ أن حكمنا  
على الشيء بالجمال يعنى أننا نفدنا إلى باطنه وتغلغلنا إلى داخله، وسدث بيننا  
وبينه ضرب من التماس الوجدانى. ولا يعنى هذا أن التذوق تجربة صوفية  
غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع، بل إن الذات - خلال لحظات التذوق -  
تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثرائه الفنى ومدى ما يتكشف  
فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة، (٢).

إن المتذوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان  
الذى أودعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه، وحقيقة الأمر أن المرء لا يتذوق  
العمل الفنى إلا إذا كان متأملاً، ومشاركا، فى نفس الوقت؛ إذ أن التأمل  
وحده لن يكون إلا نظرة سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل  
الفنى فلا تهتك بالجهد الخلاق الذى يكمن وراء ظاهره التعبير الفنى.

١ - نفس المرجع : الفصل الثالث . ص ٧٣ .

٢ - نفس المرجع . الفصل الخامس . ص ٨٩ .

إن المذوق يتفد إلى الكيفية الوجدانية للموضوع ، ويقرب من الحدس الأصلي للفنان الذى ابتدع أو خالق هذا الموضوع ، بمعنى آخر إن المذوق لا يمكنه أن يتعاطف مع الموضوع . ولكن ألا يؤدي هذا التعاطف مع الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية . وعلى هذا يكون لدينا تعدد من الأحكام ، بقدر أعداد المذوقين ؟ إن كانط يرد على ذلك بأن الحكم الجمالى ولو أنه شخصى إلا أنه يقسم بالضرورة وبالأولية ، هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعيا . ويجب أن يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية ليست كموضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل ويمكن تفسيرها هنا على أن هناك إحساسا مشتركا بالجمال بين الناس ، يحكمهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على تقدير السمة الجمالية فى الأثر الفنى .

ولكى يكون حكمنا الجمالى سليما ومتطابقا مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان وبقدر الطاقة ، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية للذوق الجمالى ، ونبدأ بها فى وقت مبكر ، أى منذ مرحلة الطولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية .

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالى :-

#### ١ - الموقف الموضوعى :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعى ، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذى يدركها ، بل هى تانى من الخارج وتفرض ذاتها على ذهن المتأمل ، بحيث لا يستطيع تعديلها . ولهذا وطبقا لوجهة نظر هذه المدرسة فإن الناس جميعا يتفقون فى تذوق الشيء الجميل والاستمتاع به فى كل زمان ومكان . ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث نجده يجعل للجمال مثالا بالذات . والمثل عند أفلاطون هى أسس الموجودات ، وهى أصول الأحكام وهى الحقائق المثالية التى تقوم على أساسها



الموضوعية في عالم الحس ، إن كان هناك ما يسمح بقيام الموضوعية في هذا العالم في مذهب كذهب أفلاطون .

فهم المدرسة إذن توحد بين الحق والجمال ، وتضع معايير للجمال تشبه معايير الحق ، أى أنه يمكن أن نقول عن الشيء الجميل على هذا الأساس أنه صواب والشيء القبيح أنه خطأ .

والواقع أن الموقف الموضوعى هذا يتعرض للنقد ، إذ أننا لما أن الحكم الجمالى ليس كالحكم المنطقى ، وأنه لا يتسم بالموضوعية ، لأنه يتعلق بتلك الثالوثية وهى العنان بكل ماله من مشاعر وذكريات ، والآثر الفنى الذى ينتج والمتذوق الذى يصدر الحكم الجمالى فى النهاية بعد أن يتدخل فى الموضوع ، إذ المتذوق لا يقف كالصفحة البيضاء ويترك الموضوع الخارجى يطبع نفسه عليه ، فيصدر هو حكمه على هذا الموضوع نتيجة لهذا الانطباع الآلى الذى لا يتدخل بشخصه فى تقويمه .

## ٢ - الموقف الذاتى :

ويرى أصحاب هذا الموقف أن الجمال معنى عقلى وليس صفة فى الشيء تقوم بمزول عن إدراكها . وأن الجمال ليس ظاهرة موضوعية ولسكنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس مشاهديه ، ويتعلق بشخصية الفرد وثقافته وحضارته وهو ليس عاما مطلقا لا يتقيد بزمان أو مكان .

## ٣ - الموقف الموضوعى - الذاتى :

ويرى هذا الموقف أن الجمال هو علاقة بين الشيء الجميل والعقل الذى يدركه فيكون الحكم الجمالى متمثلا موضوعيا وذاتيا فى نفس الوقت ، وأساس

تلك الموضوعية هي مثل موضوع الإدراك ، وأساس ذاتيته هي تدخل الذات وتأثيرها وانفعالها وتفاعلها مع ذلك الموضوع .

أما بوزانكيت فإنه لم يشر إلى كلمة حكم نصا - كما سنرى ذلك بعد عرضنا الطويل لفلسفته في الجمال - إلا أنه يطابق بين الحكم والشعور . فلقد رأينا في المنطق يقرر بأن الحكم يعادل الشعور الإنساني اليقظ في اهتمامه بالعالم . ومن ثم فإنه يكتب هنا بالإشارة إلى كلمة شعور من حيث أن الشعور هو الحكم . وسوف نجد يصف ذلك الشعور أو الحكم بأنه دائم ، ومطابق ، وعام . ومن ثم فلقد أيد بوزانكيت هنا الموقف الموضوعي - الذاتي ، إذ أنه يربط بين الموضوع الجمالي وبين الشعور أو يوحد بينهما .



وضع بوزانكيت عبارة تفكيره في فلسفة الجمال في كتابه الصغير « ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال » ، أما مؤلفه العنخم عن « تاريخ فلسفة الجمال » فهو يمد كتابا مدرسيا من الدرجة الأولى . حقيقة لقد وضع فيه بوزانكيت اتجاهه الجمالي العام وآراؤه في الجمال والفن الجميل ، ولكن هذا الاتجاه وتلك الآراء لم تكن من التكامل والوضوح والترابط بحيث تعطينا في النهاية صورة كاملة لنسق بها أو لنظرة فلسفية عن الجمال . ومع أن بوزانكيت قد أوضح في هذا الكتاب أنه سيحاول وهو يتعقب آراء الفلاسفة في الجمال عبر التاريخ أن يكتب تاريخا للشعور الجمال ، إلا أن هذه الآراء قد طغت على مؤلفه ، فأصبح كالخسريق في بحر من الأفكار ، لا يعان عن نفسه إلا كلما سنع الموج له بأن يرفع رأسه قليلا ليظهر عن نفسه ويعلن عن آرائه .

ونحن سنحاول هنا أن نكون لسقا متكاملة فلسفة بوزانكيت في الجمال طبقا  
لآرائه المسهبة في كتابه الصغير « ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال » ، ولآرائه  
المتفرقة هنا وهناك في مؤلفه الكبير « تاريخ فلسفة الجمال » .

وفي كتابه « ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال » ، يتناول بوزانكيت في  
المحاضرة الأولى الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق ،  
وفي المحاضرة الثانية يتناول الاتجاه الجمالي في تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون ،  
وفي المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمالي ثم يدرس الجمال والفصح .  
ويقول بوزانكيت في مقدمته لهذا الكتاب الذي يعد مصدر آرائه في فلسفة الجمال  
« إنني سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثا مباشرا لا التواء فيه ، وليس حديثا  
تعليميا (١) » أو مدرسيا .

إن ما ينوي بوزانكيت عمله في هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلي . -

١ - أن يشير إلى ما يعنيه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شيء مضاف  
لأي شيء آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية .

٢ - أن يشير إلى الأسس الرئيسية التي نستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها  
الطاقات الختلفة للجمال في الطبيعة ، والأثرية الكلية للفن الجميل ، وبالتالي القيمة  
الجميلة المتعددة .

٣ - أن يتتبع الاختلاف والترابط بين كيمياء الجمال الختلفة .

ويقول بعد ذلك « إنني لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال ،  
إنني سأصف وأحلل موضوعي بطريقة مباشرة قدر طاقتي ... وما سوف أقوله

(١) Bosanquet / B. Three lectures on aesthetic. Preface, l'vi.

هنا سيصبح أساسيا ، (١) .

وبوزانكييت في تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه ، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعاقب الدراسات الجمالية هي تلك الدائرة التي تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها ، فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع الفلسفة ، (٢) . إن اهتمامه سينصب أساسا في البحث على الاتجاه الجمالي عبر الحياة ، وفي تقصى أشكال القيم المرتبطة به . إنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد القواعد الخاصة بالإنتاج الجمالي ، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الاهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسبب لعلل السعادة أو عدمها في الإحساس وفي الخيال « (٣) .

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكييت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة أنواعه التي يتم عن طريقها ووفقا لها الإنتاج الفني ، كما لن ينصب على النقد الفني لأعمال الفنانين ، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علما يبحث في أسباب حدوث السعادة وفي أسباب غيابها . وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقا واضحا وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة .

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالا حسيا تجريبيا ، وإنما سيكون عقليا وروحيا . وعلى ذلك نجد بوزانكييت يقرر بأن واضع نظريته فلسفة الجمال

Ibid. , p. 1-2.

(١)

Bosanquet, B , A history of aesthetic.' Introduction,

(٢)

p. xi.

Bosanquet, B, , Threo lectures on aesthetic p, p. 2-3, (٣)



« يرغبون في فهم الفنان لا لكي يشاركون هذا الأخير فيه ، ولكن لكي يرضوا اهتماماتهم العقلية » ، (١) .

فلسفة الجمال عقلية إذ أن وروحية ، وإدام الأمر كذلك فنحن أن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية ، وأن نبحث في الأعمال الفنية من ناحية التنفيذ والإجراءات ، وأن نهتم بالإنتاج الفني كثوى يباع ويشترى . . . إن ما يهمنا هنا هو دراسة القيار الجمالي من حيث هو تيار عقلي . . . دراسة الجمال على أنه نوع من المعرفة العقلية المحضنة . . . دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفروع من فروع الفلسفة ، دراسة الشعور الجمالي الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة . وهنا يقول بوزانكيت في مقدمة كتابه الكبير « تاريخ فلسفة الجمال » ، إن ما أرغبه هو « محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالي بقدر الإمكان » ، (٢) .

« تاريخ الجمال ، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي . يقول بوزانكيت « إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي الحقيقي . . . والنظرية الجمالية هي التحليل الفلسفي لهذا الشعور ، التي تكون لإحاطة بتاريخه شرطاً ضرورياً » ، (٣) . ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن « رواية تتبع الشعور الجمالي في صورته العقلية للنظرية الجمالية » ، (٤) .

وإذا كان الجمال فرعاً من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع

Bosanquet, B. , A history of aesthetio. Introduction; p. xi, (١)

Ibid. , p. Vii.

Ibid. , ch, 1 p.2

Ibid. , p. 2,

(٢)

(٣)

(٤)

المنهج مدِين ، ولكن أى منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال ؟ لا بد لنا  
هذا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال ، تلك المناهج التى يمكن تقسيمها  
بوجه عام إلى موقفين رئيسيين :-

### الموقف الأول :

هو الموقف اللامنهجى ويتفرغ إلى فرعين :-

أ - النظرة الصوفية : التى ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال ، ومن ثم  
فيجب إستبعاد أى منهج يضعه فى هذا الميدان . إن الجمال يتكشف هنا للصوفى  
كحقيقته لا معقولة ، منزلتها عالية على الحس والعقل معا ومن أتباع هذه النظرة  
رسكن ، وبرجسون .

ب - النظرة النائية للجمال : التى ترى أن الجمال لا يمكن أن يكون موضوعا  
للداسة أى أن يكون علما ، وأن إدراك الجمال ليس عملية علمية ، فنحن ننفس  
وإننا نشعر بالإعزاء الوجدانية للأثر الجميل ، ولكننا نمتجز عن فهمه عقليا .

### الموقف الثانى :

هو الموقف المنهجى ومنهم :-

أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبي : ويدرسون دور التجربة  
فى علم الجمال . ومن أهم تمثيلها فنخر ، الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور  
بمقاييس كمية . ونلاحظ أن منهج فنخر التجريبي كما يقول الدكتور أبو ريان  
" لم يحرز تقدما ملحوظا فى ميدان القياس الجمالى ، وذلك لأنه اكتفى باختيار  
موضوعاته من بين الأشكال الهندسية المختلفة ، وهذا سيؤدى بعلم الجمال إلى أن  
يصبح علما تحليليا يحزى الموضوع الجمالى إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على

حدة . فنحن حينما حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقبح من ناحية أبعادها فقط ، نكون قد أغفلنا فيها نواح كثيرة أخرى مصاحبة للشكل ، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل في تقديرنا لجمال النافذة . والواقع أن الموضوع الجمال ليس بهذه البساطة التي يراه عليها فخر ، فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجزائه كل على حدة ،<sup>(١)</sup> ذلك لأن الكل يكون أكثر من مجموع أجزائه المكونة له .

ب - المنهج الوصفي أو التحليلي : ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادئ التي ينبغي أن يرسمها الفنان في إنتاجه ، والناقد الفني في فنه ، والمذوق في تذوقه .

ج - المنهج الوصفي : ويرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشيء بالجمال أو بالقبح ، فذلك أحكام قيمية فارغة لا معنى لها ، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط ، ويمثل هذا الاتجاه الوصفي سالت بوف وتين .

د - المنهج الدجماطيقي والنقدي : وتضع هذه المدرسة مثلاً على التحكم بمقتضاها على الأثر الفني بالجمال أو بالقبح . وذن أفلاطون هو أول من وضع مثلاً للجمال تشارك فيه الأشياء الجميلة المحسوسة . ويكون هو بمثابة المقياس الذي نقيس به جمال الأشياء بالنسبة إليه .

هـ - المنهج المياري : وهو يضع القواعد والقوانين والمعايير للنافذ . وهذه كلها توضح ما ينبغي أن يكون عليه الناقد والمذوق في فهمه للأثار الممينة الجمالية .

(١) محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة - المجلد السادس - ص ١١٣

ف - المنهج التكاملي : وهو يتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات المختلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون .

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذي سوف يتبعه في دراسة الجمال ، فإننا نراه يقرر بأنه إن يقبل في الفلسفة ولا في فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول : إننى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج في الفلسفة يبدو لى على أنه شيء سخيف ومغيب ، (١) . لماذا ؟ لأنه لا يوجد إلا منهجا واحدا في الفلسفة في رأى بوزانكيت لاهو استقراطي ولا هو قياسي ولا هو استقرائي ، وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل النوائع تؤخذ مع كل الأفكار وتبين للمكر على كليتها وتوافقها الذاتى .

\* \* \*

### تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف يمكن أن يحظى بقبولنا أو بالقبول العام ، وعلى ذلك فإن التعريف الذى يقول به بوزانكيت هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال . وبوزانكيت يقرر بأن تعريفه هذا منبثق عن الاقدمين انبثاقه عن المحدثين ... وبالنسبة للاقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت في الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسيمة والانسجام بين الأجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة ، وبالنسبة للمحدثين فإننا نجد تأكيدها كثيرة على أفكار مثل المفردى والتعبير ، والملاحح . وإذا رجعنا آراء الفلاسفة القدامى بأراء الفلاسفة المحدثين ، فإننا نستطيع أن

Bosanquet, B. : Three lectures on aesthetic. Leo. I, p. 3. (١)

نخلص بالتعريف التالي للجمال ، الشيء الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير يميز ونطاق  
للادراك الحسى أو التخيل ، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس  
الوسط ، (١) .

وإذا بحثنا في ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المفرد ، والتعبير  
وهى أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال وبين أفكار النظام أو السيمثريّة من حيث  
أن الشيء الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله ، بمعنى آخر وفان  
الاختلافات بين الأشياء الجميلة تذوب في وحدة أعلى وتنصهر في كل يحددها ، (٢) .

ويرى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ما هو مفيد ،  
فليس من الضروري أن يبحث كل شيء جميل فينا السعادة ، كما أنه ليس من  
الضرورى أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة ، فالجمال الرفيع سواء أكان منبثقا  
عن الطبيعة أو الفن ليس جالبا للمادة في كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو  
سعيد ... جميلا . (٣) وفي هذا يقول الدكتور محمد على أبو ريان في كتابه القيم  
عن فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ( وليس الجمال خيرا أو مدمرا ، وهو أن  
أفلاطون .. يعاقب بين الجمال بالذات والخير بالذات ، ففقدت تعارض الظاهرة  
الجمالية مع الخير الذى تعارف عليه الناس ، كما نجد ذلك عند اتباع مدرسة الفن  
للفن . (٤) ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن . والفن

(١) B. sanquet. B. . A history of aesthetic, ub, 2, p. 5,

(٢) Ibid . p. 6

(٣) Ibid . : p. 7

(٤) محمد على أبو ريان . فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة . الفصل الثانى ص ٧١



مطلب ضرورى للانسان يتدفق إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز  
عن أن يجلبها له . وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحدوه الرغبة  
الخالصة للتفسير وحسب (١) .

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان في تعريفه للجمال عن أن النواحي  
السيكولوجية مثل السعادة والام ، والضار والمفيد ، لا ترتبط بالشىء الجميل من  
حيث هو كذلك ، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبميو لانا وبمواقفنا وقيمنا تجاه  
ذلك الشىء الجميل .

• • •

#### المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

ثمة معنيان للجمال ، الأول هو المعنى الواسع والثانى هو المعنى الضيق . فيجب  
أن يكون هناك يقول بوزانكيت ، كلمة عامة لما نعتبره طيبا من الوجهة الجمالية ...  
والطيب الجمال يجب أن تكون له كيفية عامة ، وعقلية عامة أيضا . والكلمة الوحيدة  
التي نجدها ونحن بازاء هذه المكانية هي كلمة أو صفة جميل (٢) .

وبما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى الام له درجات متفاوتة في الاستعمال ،  
كما أنه يختلف من حالة لأخرى . وهذا التفاوت فى درجات ، وتلك الاختلافات  
فى حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيم خطا بين ما هو جميل وما هو ذبح  
ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمالى . ويرى بوزانكيت أن هذا

---

(١) نفس المرجع . مقدمة عامة ص ٩ .

(٢) Rosanquet, B. : Three lectures on aesthetio. Lec. 3. (٢)

P, P, 88-84,

المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الصحيح .<sup>(١)</sup>

هذا هو المعنى الواسع ، فلننظر الآن في المعنى الضيق للجمال . يقول بوزانكيث ، إنه طالما أن الإنسان العادي يحيا فيه يطلب الجمال دائما بمعنى ما هو سار له ولإحساساته العادية . وهذا هو المعنى الضيق .

ويعود بوزانكيث بعد ذلك ويقول إن الجمال بمعناه الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده - والذي يأتي بالتعليم وبالصبغة الجمالية بما هو الطيب الجمال . ولكن هذا المعنى العام الذي يساوى الطيب الجمال يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب .

#### الجمال البسيط والجمال المركب :

والجمال البسيط هو ذلك الذي لا يحتوي أو يعان عما هو غير جميل ، وهو أيضا ما يساعد عمليا أي لإنسان ومثله ، النغمة البسيطة ، والإيقاع السهل ، والوردة والوجه المعتلى ، شبابا وحيوية . . . فكل هذه تسعد وحده النفس والبدن العادية .

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هي : التعقيد ، والجهد ، والعمق .

أما عن خاصية التعقيد فهي واضحة ، ذلك لأن الموضوع الجمال المركب لا يحتوي على كل ما يحتويه الجمال البسيط وحسب بل يحتوي على أكثر من ذلك ومن هنا يأتي التعقيد .

وخاصية الجهد واضحة أيضا ، فإن الشعور يتجسد في أي بناء من الأبنية

الجمالية ، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهدا عميقا وتركيزا في فهمه ، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لا يحتاج إلى أى جهد في فهمه والإفعال به ، فإن الجمال المركب يحتاج في فهمه إلى بصيرة جمالية نفاذة وتعام وتدريب طويلين في النواحي والنظريات الجمالية .

والجمال المركب يتميز أيضا بالعمق ، فنحن نجد فيه دائرة عريضة من الصور ، كل منها له اتجاهه الذي يميزه . . . وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للاحوال منفصلة باتساع عن خطوط الاحوال المادية للحياة . (١)

وإذن فالجمال المركب يتميز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هي : العمق ، والجهد ، والعمق . . . إلا أن بوزانكييت يعود بعد ذلك ويقرر أنه : ليس هناك خطا دائما يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب ، (٢) مؤكدا بذلك اتجاهه الفلسفي نحو الترابط والكلية ، وسائرا في طريق الوحدة الشاملة التي تصل به في نهاية المطاف إلى المطلق .

• • •

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكييت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق ، وما في هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدي في النهاية إلى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكييت نفسه يؤدي إلى قضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح .

ibid. p. 94 .

ibid. . p. 95.

(١)

(٢)

ولكن كيف يكون ذلك ؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهي التعقيد والجهد والعمق . ومن زاوية ثالثة يبروز انكيت أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد ، ومن ثم فإن الأشياء التي تنتج متضادات للجمال ( أى القبح ) يجب أن تكون مرنة أيضا ، تجسد شيئا وتعبّر عن ذاتها في صورة ، ومن ثم يجب أن الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره .

ولكننا قد نتدارك الأمر . نقول ، ولكن القبيح لا يبرز إلا عما هو غير سار ، وهنا يجيب بوزانكيت نعم ، ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط إلى ( ضعفنا وحاجتنا إلى التعليم ) (١) كما أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعنى الضيق والذي قلنا أنه يعنى دأمر سار . إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت .

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناتجا عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال ، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معا قد ينتج صورة قبيحة ، لأن هذه الأجزاء الجميلة أصلا لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع في صورة واحدة أو على حد التعبير بوزانكيتي نفسه ( قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميلة ترفض أن تتجمع معا في تجسد كلي واحد ) (٢) فإذا ما جمدنا ما فإنه ينتج عن ذلك شيئا أو صورة أو عنلا قبيحا .

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه ، فهو ليس غيابا للجمال ، أو نطافا منفصلا عنه ، إنه نقطة جمال وضع في غير مكانه نتيجة لضعفنا وجمالنا وعدم معرفتنا .

Ibid. . p.98

(١)

Ibid p. 101.

(٢)

الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه واتجاهي والخلق :

ان أول ما يقابلنا ونحن بهدد الدخول إلى موضوعنا هي تلك الخبرة الجمالية البسيطة . وهي الشعور السار A Pleasant feeling أو الشعور بشيء سار، حينما نلتجئ إليه نشعر بالسرور .

ويرى بوزانكيت أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة ورئيسية ، وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقا وهي : -

١ - أن الجمال شعور دائم . فالاحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ وتنتهي ، بل هي دائمة .

٢ - إن الجمال شعور مطابق ، بمعنى أنه متصل وتابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها . فقد أكون مسرورا عندما أسمع أو أرى شيئا يجلب لي السرور ، ولكن هذا لا يدع بمثابة خبرة جمالية إلا إذا كان شعوري بالسرور متطابقا ومتوافقا ومتنسلا مع الصوت الحقيقي الذي أسمعه ، أو الشيء الحقيقي الذي أراه . إن شعوري بكيفيته الخاصة يستدعي أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشيء أشعر به وفي الحقيقة أكون متحدا به .

٣ - إن الجمال شعور عام . فقد يشاؤكك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمته لا تنقص نتيجة تلك المشاركة .

وينتج عن وصفنا للاتجاه الجمالي بأنه اتجاه يتصف بالدوام والمطابقة بالعمومية ، أنه يشير إلى موضوع أو له ، موضوع دائم ومتطابق وعام « فالشعور الجمالي هو شعور بشيء ما <sup>(١)</sup> أو موضوع معين . ومن ثم فالاتجاه الجمالي هو ذلك الذي



يكون لدينا فيه شعور ، وذلك الشعور يكون متجسدا في موضوع ما .  
ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين  
بالخبرة الجمالية : فالاتجاه العقلي في الخبرة الجمالية يكون تأمليا Contemplative  
كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظما Organised ومرنا  
ومتجسدا وملتحما .

والتأمل مصطلح غالبا ما نجده مطبعا في الاتجاه الجمالي وهو يشابه ذلك التأمل  
الموجود في النظرية والتطبيق ، ولكنه مع ذلك يختلف عنه ، ودرجة الاختلاف  
بين التأمل كما نجده في النظرية والتطبيق ، وبين التأمل كما نجده في الخبرة الجمالية  
هو أن الأول يتأمل الموضوعات ويغيرها ، بينما الثاني ينظر إلى الموضوعات  
ولا يحاول أن يغير فيها ، ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق ؟  
هذا ، اسوف نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية ، إن الإتساج في  
ميدان الفن الخلاق - حيثما يكون - هو ضرورة من الإدراك وتابع للتخيل الكامل  
والنظر والسمع الممثلين (١) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظما ومرنا  
وملتحما . وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالي هامة جدا ، وذلك لأن  
الشعور الذي يحدد تجسده وتلحمه أو يأخذ شكلا مرنا مطاوعا ، لا يمكنه أن يكون  
رد فعل مؤقت لجسم وعقل مفرد .

ويقول بوزانكيت أن ما يكون لدينا ليس شعورا وتجسدا ، وإنما ما يكون  
لدينا هو تجسد لشعر به ، وهذا هو الاتجاه الجمالي . وهذا القول الأخير يقودنا

إلى التناقض الذى يمكن أن نصيغه فى المنصر بين التاليين :

١ - فى لاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من أجل ذاته فقط .

٢ - فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من جهة ظهوره

\* الإدراك والتخيل فقط .

إن يجسد الشعور الجمال هو الموضوع الذى ندركه أو نتخيله ، وأن أى شىء فى الوجود الحقيقى لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا . ومن ثم فعلىنا أن نعرف الكثير عن الشىء كما يوجد حقيقة ، وأن نعرف تاريخه وتركيبه وقيمه وعمله ومعلولاته ، فكل هذا لازم للاتجاه الجمالى ، مع أنه لا يكون مالا دائما فى الموضوع الجمالى .

إن ما ندركه فقط هو إدراك وتخيل للموضوع ما سواء أكان إدراكا ظاهريا ، أو كان مثالا أو صورة . هذا كل ما فى أيدينا ونحن نتحدث عن الاتجاه الجمالى . لا إدراك إلا بموضوع ، والتأمل يعيننا على الإحاطة الكلية بما يحيط بالشىء المدرك ، ولا ينسحب على إدراكه الآتى للموضوع الجمالى ، إذ أن التأمل يعيننا على معرفة وإدراك الخلفية الكلية التى تقف وراء إدراكنا الحظى والوقتى والآتى للموضوع الجمالى كما تاريخه وقيمه وعلاقاته وارتباطه . كما أن التخيل ضرورى مع الإدراك ، فالتخيل يساعدنا على إدراك صورة الشىء أو شبيهه أو مثاله . وبقول بوزانكيث إن استطاعة الإنسان تخيل صورة الشىء أو مثاله هى نوع أرقى من الإدراك الحسى المباشر . بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيقول : إن الإنسان لا يمكن أن يكون متحضرا من الناحية الجمالية إلا إذا تعلم كيف يقيم الصورة أو المثال بصورة أكبر من تقيمه للحقيقة ، (١) . إن الصورة أو المثال هنا

هي في رأى بوزانكيث الحقيقة الاتي .

ويخلص بوزانكيث بحمل رأيه عن الاتجاه الجمالى فيقول إنه الامتلاء بالشعور  
الساكن ، والذي يكون متجسدا في موضوع يمكن تأمله ، وما نعتيه بالموضوع هو  
الظاهر الذى تتمثله بالإدراك أو التخيل ، وأنه لا شيء لا يكون ظاهرا ولا يكون له  
تأثير على الاتجاه الجمالى .

ونحن حينما نقول إن الاتجاه الجمالى هو شعور متجسد في صورة ، فإننا في  
الواقع نشير إلى خاصية مميزة لهذا الاتجاه ، وهي ذلك الجمع الذى لا ينقسم  
لشعور المتجسد في صورة .

هذه الصورة هي تلك التى تكون حاضرة في كل مستويات الاتجاه الجمالى التى  
لاحظها ، وحينما تغيب هذه الصورة فإن الاتجاه الجمالى يغيب أيضا . ولكن هل  
صورة الشيء هي جوهره أو أنها لا تكون كذلك ؟ يجيب بوزانكيث أن صورة  
الشيء تعنى خطوطه العريضة أو شكله أو قاعته العامة . ومن ثم فهي شيء عام  
وسامى ، وما دامت سامية وعامة فإنها تكون بمثابة الجوهر . يقول بوزانكيث  
« وكبدأ ، فإن الصورة والجوهر شيء واحد تماما كالروح والجسد ، ولكننا  
نقيم التناقض بين الصورة والجوهر ، كما نقيم بين الروح والجسد . لأنه غالبا  
ما يوجدنا الفشل في إحضارهما معا ، ولذا وجه الخصوص إحضار أجزاءهما (١) .  
إن موضوع الاتجاه الجمالى هو ما يظهر لنا فقط وليس هو ما نسميه بالشيء  
الحقيقى ونخيلنا أو إدراكنا التخيلى . يمتلك اختيارات لامتناهية من  
الموضوعات ، وذلك لأن كل ظواهر الأشياء أيا ما كانت تكون مفتوحة له

ومدركة بالنسبة إليه . وبما أنه يوجد اختيارات لا متناهية للموضوعات ، فلا بد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور .

كما أن الصورة تختلف وتتفاوت بالنسبة للموضوع الواحد ، فالسحاب تكون له صورة ما ، ولكن إذا تخيلته أشعة الشمس تغيرت الصورة ، وإذا ظم — في الأفق ولأمس ( ظاهريا ) قمم الجبال تغيرت الصورة وهكذا فالموضوع الواحد يكشف عن أكثر من صورة والشعور الذي يتحدد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه (١) . ونعكس هذا على الفنون ، فالموضوعات العظيمة للفنانين تحتوي على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور ، والتي ترتبط معا في إنساق مركبة ، وتظل ترتبط وتتدهج حتى يتمكن الشعور من أن يتقبل الكلية للعقل العظيم الذي ألف كل هذه التأليفات ووجد بينها في عمل فني . ويقول بوزانكيث نحن كثيرا ما نتحدث عن امتزاج أو إنجاء الشعور بالموضوع أو بصورته أو مثاله . وهذا القول ينتج في الحقيقة من تلك القاعدة التي تقول أن كل شعور هو شعور بشيء ما ، ولكن كيف يكون الشعور بتحددا بموضوع ؟ يجيب هنا بوزانكيث بقوله : إن فعل الإدراك لمعظم الموضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن تحول عنقك ، وهذه كلها تسبب جمدا معيناً ، ولكننا نتحدث من ناحية أخرى راحة داخلية ، لأنها تشيع في الذات ناحية لا بد من إشباعها وهي الناحية الإلهية فضلا عن إشباعها لشغفنا المستمر ونافقنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا . ومن ثم فإن أي إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوبا بتوتر جسمي وبتوافع مرتبطة بتلك الصور التي تدرك ، كما أن ذلك التوتر ، وتلك الدوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص ( نشاط

عقله وبدنه ) في فهم ما يدركه أو يتأمله . هذه الإفعالات وتلك النشاطات هي ما نستخدمها آليا بكل ما فيها من معاني مرتبطة لكي تكون الشعور الذي ما هو إلا شعور بموضوع ما . وعلى هذا النحو يكون الشعور متحدا بالموضوع .

وليست المخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة ، ولكن المخيلة هي « العقل وهو يعمل متعقبا ومكتشفا للاحتتمالات المختلفة التي تقترحها خبرته المسترابة » (١) والمخيلة في مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيد بها . ويمكن تلخيص ذلك كله في قولنا إن المخيلة « هي العقل وهو يعمل بحرية في كل مصادر خبرتنا المباشرة وغير المباشرة » (٢) ومن هذه الأخيرة تعطينا المخيلة موضوعا متجسدا لشعورنا السار . وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الاتجاه الجمالي هو « الاتجاه الذي نتأمل فيه تخيليا ، و«وعا ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسد لشعورنا » (٣)

وبعد أن يحدد بوزانكيت ما يعنيه بالمخيلة والخيال يحدد أيضا ما يعنيه بالتأمل فيقول إن كلمة التأمل تلائم ثلاثة أنواع من البشر ، العاشقين للطبيعة والمشاهدين للفن ، والناقدين . وهي في هلاثمها الأنواع الثلاثة السابقة تنض النظر عن أهم شيء في الموضوع وأهم عنصر في الجانب الجمالي ألا وهو الفنان الخلاق .

إن طابع التأمل هو طابع الخلق ، وأكثر الأنواع البشرية تحقيقا للخلق والإبداع هو الفنان ، أما عاشق الطبيعة ، والمتأملين في مناظرها الجميلة ، وأما المشاهدين للفن والواجدين فيه إمتاعا ومتعة وأشياء ، وأما الناقدين للعمل الفني

Ibid. : p. 26.

(١)

Ibid : p. 29.

(٢)

Ibid, . p. p. 29-30.

(٣)



بناء على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلاق والإبداع . إذن الأول والثاني متماثلين حليين والثالث لا يخاف ولا يكتف . نقد ، أما الفنان فهو خلاق مبدع وهو بالتالي متماثل بأدق معنى من معنى التأمل . والنتيجة هي أن المخيلة خلاقية حركية وكذلك التأمل .



### الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية - الطبيعة والفنون :

إن أبسط حالات الاتجاه الجمال وأسلمها على الفهم ، هي تلك التي أخاطبها بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية ، وتلك الآثار عند بوزانكيت هي المكعب أو المربع ، فهي أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط . ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرهما ، الإيقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات في مجال الرقص وهكذا . فكل هذه أمثاله أنماط بسيطة ، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض .

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أولية أيضا ، وينطبق عليها ما سبق أن قلناه من مميزات ثلاث تميز الشعور الجمالي بأسهل وأوضح ما يكون فهي دائمة ومطابقة وعامة .

وفي تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أي مجال لأي تعبير عن موضوع متكامل . وقد يعترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذي نرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعبا حقيقيا من الخشب أو الحجارة أو النحاس ، ولكن بوزانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق في هذا المستوى الأول للآثار الجمالية ، فالمكعب المرسوم على الورق كاف وهو كاف ، بهذه كنهه ونحسبه .

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها وهذا سر بساطتها . ولكن الأمر يتعقد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطا بسيطاً لا تمثيل له ، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص ثور مثلا ، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل ، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط ، إننا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد في الواقع لا نحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط ، وإنما نحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن تمتد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك . إننا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط ، وأصعب من تلك التي وصفناها بالأولية والبساطة ، وهذه الصعوبة وتلك التعقيدات تنطبق على تلك الفروع الضخمة لنشاط الفن الجميل ، فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص ثور ، أو تنحت لك تمثالا لأبولو ، أو تغني لك قصة طرواده ... وهذه كلها تختلف في الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالي ، (١) .

ويقول بوزانكيث بعد ذلك إن كل عمل فني وكل شيء يتناول الجمال، يقدم لنا أنماطا أولية ، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية ، مع أن هذه الأنماط الأولية التي يتضمنها العمل الفني يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التي نعرفها من الخبرة ، وتلك المعرفة ضرورية لكي يمكننا الإحاطة بأي عمل فني . فمن لا يمكننا أن نقرأ في الرسم اقتناص ثور ، أو من تجمعات الألوان الموجودة في الرسم معاني مثل النشاط ، الشجاعة ، اليأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان . كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الأشجار خضراء اللون تشير إلى ازدهار وبنوع تلك الأشجار ، كما أن اللون البني يشير إلى جديها وعدم إثمارها ، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك . إننا لانصل إلى ذلك إلا بمعرفة

ومن ثم فإن الآثار الجمالية ذات الدرجة التالية للآثار الأولية تحتاج منا إلى معرفة بالواقع وإحاطة بالواقع - يمكن تمثيلها وقبولها في شعورنا الجمالي .  
ويضرب بوزانكيث مثالا على ذلك يؤكد به آراءه السابقة فيقول: لقد رأيت تمثال رامي الجلة ، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع الجلة . والآن لكي أعيش في هذا التمثال يجب أن أعرف ماهو الرجل ، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسده وكيفية توازنه وهلم جرا . إنني لا أقرأ أى شيء بالمرّة من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من الممر كمنحط الدائرة أو المكعب ، ولكنني أتمثل هذا التمثال وأحياء في شعوري إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شيئا ما ، ولهذا فإنني أضطر لكي أتمثله وأحياء أن أحيط وأن أعلم عن ملابساته وسكويّناته الشيء الكثير ، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة في دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة في الطبيعة وفي العالم .

إذن نحن هنا وفي الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونعنى الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا . ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء تتمثلها بشعورنا الجمالي هي أساس اتجاهنا الجمالي ، وإذا كان لا إدراك إلا بموضوع موجود في الطبيعة ، ألا تكون إذن الطبيعة هي مبحث الجمال ومصدره ؟ ألا يكون الفن هو محاكاة للطبيعة أو تقليد لها ؟ يجب بوزانكيث نعم . إن المحاكاة تحمل في طياتها بذرة المذهب الاساسي للصورة الجمالية<sup>(١)</sup> ، وهذا يعني أن ما يهمنا هنا هو لا الأشياء في ذاتها وإنما مظاهرها التي يمكن أن تتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها ، إننا هنا نتمثل ونشعر بروح الشيء تاركين

الجسمية وشأنها ، وبمعنى آخر إن مانحكيه أو فنقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة ، ونعيد خلقها على درجات متفاوتة في العمل الفن سواء أكان شعرا أم نثرا أم نحتا أم رسما أم موسيقى... إلخ ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل ؟ أعني ألا نجد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقي الذي لا تمثيل له ؟ نعم إن عالم شعورنا ، مادونا وتمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه ، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقي وهذا يعطينا السبب في أننا قد ننسخ شيئا بأعمق وأعظم مما يوجد عليه في الواقع. والواقع أن أى عمل فنى إذا ما تعمقناه لرأيناه أعمق من الشيء الذى يمثله أو يرسمه أو ينحته ، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفية الطبيعة أو نقل مباشر حرفى عنها ، وإنما العملية تتعلق بالشعور الذى يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويعيد خلقها لكى تظهر فى ثوب جديد وإطار حديث .

وانتوقف الآن عند العبارة " الطبيعة كما تظهر لنا " ، أو كما تبدو لنا ولتساءل هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع ثالث وهكذا ؟ يجيب بوزانكىث إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للمنطقى... وهكذا دواليك . ولكن ما الذى يقصده بالطبيعة من الناحية التى تخصنا هنا وهى الناحية الجمالية ؟ إن ما يقصده بالطبيعة هنا هى تلك التى نجد فيها الجمال الطبيعى ، ونجد الأشياء الفنية فى ثناياها ، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له . إن الطبيعة بالمعنى الجمالى وللأغراض الجمالية تعنى دلاء من روح وصور الأشياء الخارجية التى يفهمها الإدراك التخيلى بجزئية ويعيد تشكيلها لكى تشبع اهتمام الشعور .<sup>(١)</sup>



نحن هنا أمام الطبيعة التي يتناولها العلم الطبيعي ، إننا هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا ، والطبيعة كما تظهر لنا هي الطبيعة التي نحياها ونعجب بها ، لأنها العالم الخارجي الحي الذي نحياه بكامل خبرتنا التخيلية والإدراكية .

وحيثما للطبيعة هو ذلك الذي أدى إلى ظهور فكرة «سحر الطبيعة» وفتنتها . .  
تلك الفكرة التي يقرر بوزانكيت بأن أول من نادى بها هو الشاء الكسندرين في القرن الثالث الميلادي عندما قال :

وفي البيت نجد راحة . . وخارج الأبواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن «انسميه» تعبيراً بسيطاً أولياً ليس خاصية بسيطة وأولية للآثار الجمالية ، ولكنه يكرر نفسه حتى على ذروة الآثار الجمالية وهي عند بوزانكيت فن الموسيقى . وهذا المبدأ — وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل في الآثار الجمالية كلها — يؤكد ذاته في مختلف الفنون مع تفاوت درجتها . فإتينا نجد هذا المبدأ في للفنون المعمارية وفي فن الحت والرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الفنون ، ومن هنا ينشأ لدينا ذلك الصراع بين جانبي الاتجاه الجمال ، الجانب الأول وهو «جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية» ، والجانب الثاني هو «الجانب الغير مباشر الذي يعبر عن كل ما في عالم الإدراك والخيال والجانبان غير منفصلين» .

أما بخصوص تصنيف الفنون ، فيرى بوزانكيت أن التصنيف هو دراسة لا جدوى منها . اللهم إلا إذا ألفت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها ثم يسأل لماذا تكون هناك فنونا متعددة ؟ ويجب على ذلك بقوله إننا إذا نظرنا إلى عمل الفنانين لوجدناهم يعددون أنماطا مختلفة ، أو يعيدون غن النمط



الواحد تعبيرات متناوثة فيستخدمون نحت الخشب أو التشكيل بالصلصال أو بالحديد المطاوع ، ومن هنا يأتي تصنيف الفنون ، وبديى أن الأعمال الفنية التي تقام بواسطة الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلصال وهكذا ، والخلاصة هي أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الاختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد المطاوع (١) . ومن هنا نشأ التصنيف .

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك ماذا يعنيه بالمثل في الفن . إن المثال يشير دائما إلى التعميم والتجريد وهو في إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى أساس قانون الأشياء هو وصول في نفس الوقت إلى العنصر العام الذي يمثل شرطا هاما وهو : ألا نفعل ونحن بإزاء المثال ، الجانب المادى . إن المثال في كل فن يجب أن يتكشف في أجزاء الفن ذاته ، ويجب أيضا أن يكون بمثابة القوة التي تحيط بكل الجهود التي يقوم بها خيال الفنان في عمله وفي خلقه ، وهو يجسد الشعور الذي يحقق له الرضا ، فالجانب المادى إذن ضرورى جنبا إلى جنب مع الجانب الروحى . ولقد تناول بوزانكيت الشعر بالتحليل والتفنيد ، وتوصل إلى أنه حتى هذا الشعر يحمل في طياته ناحية مادية ألا وهي الصوت الذى يقرأ به ، إذ يقرر بوزانكيت أن هذا الصوت فيزيقى أو مادى . ثم يتناول مثالية بندتو كروتشى بالنقد لأنها تغفل الجانب المادى ، وأطلق على مثالية كروتشى اسم المثالية الهزيلة ، وخلص من ذلك كله إلى رأيه الخاص وهو :

« أننا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أهدنا الجانب العقلى إلى لا شيء ... وإننا حينها نقول أننا نستطيع أن نخطف روح

الشيء تاركين الجسم وراءه ، فإننا يجب أن نضيف مع ذلك الفعل منح تلك  
الروح بهما روحيا جديدا . إن تخيلنا يجب أن نكون تخيل شيء وإذا رفضت  
أن نعطي ذلك الشيء بناء المحدد فإليك تمر من دائرة المثال الجسمالي إلى دائرة  
الفكر المجرد (١) .

وإذن فالروح والبدن متحدان وبنزجان ، وبينما تكون الروح شعورا يكون  
البدن هو التعبير عن هذا الشعور .

## الفصل السابع

### تعقيب وتقييم

#### بوزانكيت قمة المثالية الانجليزية

والآن يحين موعد ربطنا لفلسفة بوزانكيت بروابط منهجية واضحة ، أو على الأقل ، فإن الوقت يحين الآن لكي نبين هل التزم بوزانكيت في المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية بما جاء في منطقة المثالي وبالتالي في ميثاقه من نظرات وآراء وأفكار ، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تجميع لآراء من هنا وهناك لا رابط بينها ولا توحيد ولا اتصال ؟

كما يحين الوقت الآن لكي نبين ما سبق أن افترضناه فيما سبق وهو ، من أين أنت فلسفة بوزانكيت ؟ هل هي نتاج الفكر الروحي الذي تأثر بأفلاطون وتيلور بلورته الأخيرة عند باركلي فيلسوف اللامادية ؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون ترديدا لهيجل وفلاسفة ، وبتعبير آخر هل كانت مثالية بوزانكيت تابعة عن ذلك التيار المثالي الذي مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره فعمقت ذلك التيار ووضعت في صورة منهجية ؟ أم أن مثاليته بوزانكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية أو سلعة ألمانية على حد تعبير متس غزت أسواقا وسيطرت على اتجاهاتها الفلسفية ومن مبعثها اتجاه بوزانكيت المثالي ؟

وثمة مسألة ثالثة على درجة كبيرة من الأهمية نود أن نتحققها هنا وهي ما هو موضع بوزانكيت بالنسبة إلى الحركة المثالية الإنجليزية ؟ هل كان مرددا وتلميذا لبرادلي أم أنه كان على العكس من ذلك فيلسوفا له فلسفته المستقلة واتجاهه الخاص به ؟

وبالنسبة إلى النقطة الأولى وهي تلك المتعلقة بالترابط المذهبي بين أجزاء  
فلسفة بوزانكيث ، يتعين علينا أن نرجع قليلاً إلى الوراء .. إلى منطق بوزانكيث  
لكي نرى المبادئ والأسس التي قام عليها .

إن منطق بوزانكيث منطقاً شاملاً ، أو منطقاً فلسفياً إن صح هذا التعبير ،  
ومادام هذا المنطق فلسفياً ، فلا بد وأنه يقوم على حقائق ميتافيزيقية ، أهمها تلك  
الحقيقة الفلسفية الكبرى التي قبلها هيغل .. وقبلها برادلي .. وقبلها بوزانكيث ..  
وقبلها غيرهم من الفلاسفة المثاليين وهي مبدأ « الحقيقة هي الكل ، لا بكل ما تشي »  
أي من وحدة الفكر والواقع ، ومن ترابط الانساق ، ومن اندماج الاجزاء  
« الحقيقة هي الكل » مبدأ فلسفي نجده مطبقاً في المنطق بكل وضوح ، فالحكم في  
بجمال المنطق كأي ضروري وعام ، والمنطق عنده يأخذ بفكرة النسقية التي تشير  
إلى وحدة الفكر وكيته وليس تسلسلياً ينظر إلى القضايا وتسلسلياً في أجزاء  
مباشرة . الحكم عند بوزانكيث يلمس العالم بأجمعه ، الحكم عنده معادل الشعور  
الإنساني اليقظ في اهتمامه بالعالم كله .

وإذ ذلك فإن بوزانكيث لا يقبل في منطقته أي اتجاه منطقي بجزوي . فكله  
الكلية الشاملة ، ويتعارض مع نسقيته أو اتجاهه المعنوي في المنطق ، إنه لا يقبل  
المنطق الصوري بجموده ، وبهوالبه الصلبة وبتضايها وبتسلسليته ، كما أنه لا يقبل  
المنطق الزمني الجاف الذي يرمز إلى كل واقعة أو قضية برمز معين ، لأنه يعجز  
الأشياء ويرمز إلى كل منها برمز محدد . كما لا يقبل أي اتجاه منطقي آخر سواء  
أكان واقعياً أو برافماسياً ، لأن هذه الاتجاهات جميعها أهملت المبدأ الذي آمن به  
في الميتافيزيقا وآمن به في المنطق وآمن به في المعاصرة وفي كل شيء . وهو مبدأ  
« الحقيقة هي الكل » .

# الفصل السابع

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية الانطورية

---





وذلك المبدأ الميتافيزيقي الهام يرتبط بمبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض ، ولا يجوز لنا أن نقول هنا إن مبدأ عدم التناقض ، الذي اعتبرته الفلاسفات مبدأ منطقيا من الدرجة الأولى ، هو منطقي فقط في هذه الفلسفة ، إن هذا المبدأ يصبح هنا مبدأ منطقيا وميتافيزيقيا وأنطولوجيا وإبستمولوجيا ... الخ ، لأنه ببساطة ليس إلا صورة أخرى لمبدأ أن ، الحقيقة هي الكل ، ، ذلك المبدأ الذي قلنا عنه أنه ميتافيزيقي ، وأنه ، مطبق على المنطق ، والذي نقول الآن عنه أنه مطبق في المعرفة من حيث أنها عنده كلية ومترابطة ، كما ينطبق على الوجود من حيث أنه وجود كلي واحد ومترابط . يقول بوزانكيت «... مبدأ عدم التناقض ، ليس إلا صورة أخرى من مبدأ ( الحقيقة هي الكل ) (١) . نحن هنا أمام توحيد أو وحدة لا تنقسم بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ أن ، الحقيقة هي الكل ، . ومبدأ عدم التناقض هذا يوصلنا إلى المطلق الذي تجتمع فيه كل الأشياء ، أو كل المظاهر على حد تعبير برادلي ، وهذا المطلق ما هو إلا الحقيقة الكلية ، إنه نهاية مطاف العقل وهو يرتبط وينزع التناقض من أمامه حتى يصل في النهاية إلى ذلك المطلق . وحركة العقل مع ذاته متقلبا بين المتناقضات عارفا لها ، وموحدا بين أجزائها ، ومتساميا عنها حتى يصل إلى المطلق إنما هي حركة ميتافيزيقية أنطولوجية إبستمولوجية منطقية في نفس الوقت .

هكذا يرتبط المنطق المثالي عند بوزانكيت بالميتافيزيقا وبالوجود وبالمعرفة . ترى هل يرتبط ذلك المنطق أيضا أو يؤثر على المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية ؟ هذا هو ماسنحته الآن .

---

(1) Bosanquet, B, . Logio [or the morphology of] knowledge. ch. ix, p. 295.

فبالنسبة إلى السياسة عند بوزانكيت ، نجد أنه يضع عنوان مؤلفه الرئيسى عن السياسة وهو النظرية الفلسفية للدولة ، لى يشير إلى تلك الكلية وذلك التوحيد اللذين رأيناهما فى مجال المنطق . وبوزانكيت يقرر هذا فى بداية الفصل الاول من هذا الكتاب ، إذ يقول أن الاختلاف الرئيسى بين النظرية الفلسفية وغير الفلسفية تقوم د فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شىء على أنه كلى ، ودراسة من حيث هو فى ذاته ، (١) وذلك على خلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات .

كما نجد بوزانكيت يقرر فى موضع آخر من نفس هذا الفصل أن د كل عقل هو مرآة السجتماع كلة، (٢) والعقل عنده مرآة للجتمع كلة أو انطباع به ، لأن العقل الفردى الجزئى عند بوزانكيت لا معنى له إلا فى إطار كل العقول . ألسنا هنا أمام تطبيق للبدا المينافيزيقى العام عنده وهو د الحقيقة هى الكل ، وأن الجزء لا معنى له إلا فى هذا الإطار الكلى العام .

كما يقرر بوزانكيت ، هو بصدد دراسة الإرادة الحقة ، أن الإرادة العامة General will تختلف عن إرادة المجموع The will of all ، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة والفردية ، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية أو النسقية . والإرادة العامة هى الإرادة الحقة عنده ، وحينما تتدخل فى فرد ما فإنها تتزعه من وحدانيته وانعزاله

---

Bosanquet, B. ; The philosophical Theory of the state. (1)

ch. 1, p. 1.

Ibid. . p. 7.

(٢)

وإنفصاليتها ، وترفعه إلى مستوى يتمكن فيه من الارتباط العضوي بالمجتمع .  
هنا نحن نجد أنفسنا أمام فكرة العضوية والنسقية ، تلك التي رأيناها بوضوح  
ونحن بإزاء المنطق ، كما أننا يمكن أن نقرر مع بوزانكيت بأن التفرقة بين إرادة  
المجموع هذه وبين الإرادة العامة يمكن أن نجد أساسها عند المنطقيين في تفريقهم  
بين الحكم الجمعي والحكم العام .

ويرى بوزانكيت أن الحرية الحقة ترتبط بالذات العضوية (النسقية) لا بالذات  
المنعزلة . وأن على الدولة أن تدخل بالثوة لتحرر الذات الانانية المنعزلة وترفعها  
إلى ذات عضوية نسقية معنوية عاقلة . ويخلص من ذلك إلى أن كل عقل فردي  
هو نسق متفاعل مع تلك الكلية التي نجدها في المجتمع . وأن الشعور الذي استقل  
وانعزل ليس موجودا على الحقيقة ، وهذا الشعور لا يوجد عنده إلا إذا كان أكبر  
من ذاته ، أي إذا خرج عن انعزاله وانفرديته واتحد في وحدة أخرى أو  
في نسق آخر ، فالشعور أن تكون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو  
كلي وعام .

إن العقل الإنساني عند بوزانكيت وهو يتناول النظم السياسية ، ينتقل من  
ذاته إلى العائلة ، ولكنه لا يكتفي بذلك فيرتفع إلى الطبقة ثم إلى الدولة ثم إلى  
النوع الإنساني ثم إلى فكرة الانسانية ... إن العقل ينتقل من هذه إلى تلك ،  
باحثا عن الكمال والتمام والكلية ، منحنيا عن طريقة التناقض الذي بينها ، مادفا إلى  
الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية . ولكن هل يكتفي بهذا ؟ هنا يجيب  
بوزانكيت ، إن نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة  
الانسانية .. إن العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يزيح التناقض ، لكي  
يشكل عالمه وذاته في وحدة أعلى ، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو  
وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، ثم تذلل إلى المطلق .

ألسنا هنا أمام سياسة مشربة بمنطق ومعلمة بالميتافيزيقا؟ إن الخط الفلسفي والمنطقي واضح هنا كل الوضوح.

وينتج من هذا التحليل ، أن المنطق المثالي عند بوزانكييت قد أثر غاية التأثير في سياسياته ، وفلسفته السياسية ، مرتبطة أوثق ارتباط ، ومتفقة تمام الاتفاق مع تفكيره المنطقي والميتافيزيقي .

وفلسفة بوزانكييت الأخلاقية كذلك مرتبطة أوثق ارتباط بمنطقه وميتافيزيقيا ، كما أنها تدخل ضمن هذا البناء المثالي الكلي الترابطي العام .

ففي عرضه ، للحياة لأجل الآخرين ، نجد بوزانكييت يقرر بأن الحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو : أننا لسنا شيئا إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشيء أكبر ، (١) أو بنسق أعظم ، فاتحادنا بشيء أكبر أو ارتباطا بنسق أو اندماجنا في الكل هو : أساس الأخلاق ، الدين ، (٢) كما يرى بوزانكييت أننا يجب أن نؤمن بحياة أخرى ، وهو بقوله هذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة لا تنتهي بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية .

والخير الأخلاقي عند بوزانكييت يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ، والقيم العليا من خير ومن حق وجمال ، كرامة ، والإرادة الخيرة كلية ، وموجهة بنسق من القيم . والضمير عنده يحدد اختيارا في ضوء الكل ويجب أن يكون ذلك الاختيار متعلقا بالخير .

Bosanquet, B. , Some suggestions in ethics, p. 23. (١)

Ibid. , p. 23. (٢)



وبذلك نحن نجد أنفسنا وفي مجال الأخلاق أمام فلسفة أخلاقية من طراز جديد . إن سلوكنا الأخلاقي لا ينتظر أوامر أخلاقية ، ولا يواجه بالصيغ أو النصائح الأخلاقية . إن الحكم الأخلاقي هو حكم كلي وعام وينشق من خلفية كلية وعامة ، ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بتساقط مترابط من القيم ، وبكل واحد من الخيرات . إن مبدأ بوزانكيث ، الحقيقة هي الشكل ، ينسحب هنا بجملاء على ميدان الأخلاق ، كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقي في الأساس ينسحب بدوره أيضا على الاختيارات الأخلاقية ، فالإنسان حينما يختار خيرا يجب أن يراعى سائر الاختيارات الأخرى التي تتناقض أو لا تتناقض معه . لا عقل نظري هنا ولا عقل عملي - على حد التعبير الكانطي - في ميدان الأخلاق . إننا هنا أمام بساطة ... بساطة لانحلال ولا تركيب ... بساطة لاتعقد أو تسهل . بساطة لاتستدل أو تستنتج . إننا هنا أمام أخلاق قائمة على فكرتي السكينة والبساطة ، وعلى مبدأ ، الحقيقة هي الشكل ، ، أو على مبدأ عدم التناقض .

ألسنا هنا أمام أخلاق مشربة بالمنطق وممتلئة بالميثافيزيقا ؟ إن الخط الفلسفي الذي وجدناه في الميثافيزيقا وفي المنطق وفي السياسة نجد هنا أيضا وفي الأخلاق ووضحا غاية الوضوح .

وينتج عن هذا التحليل أن فلسفة الأخلاق عند بوزانكيث ، مرتبطة ارتباطا بمنطقة ومثافيزيقاه ، ومتفقة كل الاتفاق مع منطقة المثالي ومع فلسفته الكلية الشاملة ، وإن الأخلاق عنده ، ماهي إلا التطبيق الحي لمبادئ المنطقية والميثافيزيقية .

أما بالنسبة إلى الدين فيرى بوزانكيث أن الدين وحدة كلية وبسيطة ، لا تقبل الإنقسام أو التجزئة . ويرى أن علينا أن لاناقد مسائل الدين ، ألا نتفلسف

ونحن بهدده . وإذا حاولنا أن نجزي الدين وأن نشئت وحدته الكلية فإننا بذلك نخطئه .

ويرى بوزانكيت أن الدين بهذه العمة الكلية يجب ألا يخضع لأي منهج أو فلسفة ، كما يرى أن المزاج الدين هو أن تكون كلياً وغير متسائل ، (١) كما يرى أن الأرواح تتحد بعضها ببعض الآخر اتحاداً مترابطاً وكلياً ، وأن الدين أعلى من الفكر ومن التعقل ومن المنطق لأن مقره القلب والوجدان .

والخلاص عنده لا يتم إلا إذا ارتبطنا وابتعدنا عن الانهزال . يقول بوزانكيت : لا أحد يساوي شيئاً إلا حينما يلحق نفسه بشيء ( فكن كلياً أو التحق بكل ) ، ولا يمكن أن تصبح كلياً إلا عندما تلتحق بالكل ، (٢) والالتحاق هنا إنما يكون في الله .

نحن هنا إذن أمام كلية ، وأمام خط كلي . ومن ثم فإن نفس المبدأ والحقيقة هي الكل ، ينسحب أيضاً على مجال الدين عند بوزانكيت ، وإن كانت الكلية هنا تعني البساطة والإيمان الذي لا يستفسر ولكنه يؤمن وحسب .

وفلسفة الجمال عند بوزانكيت مرتبطة أيضاً بمنطقة وبميتافيزيقاه غاية الارتباط ومتفقة مع الخط الكلي الوحيد اتفاقاً تاماً .

فلسفة الجمال من ناحية فرع من فروع الفلسفة عند بوزانكيت ، ومن ثم فإن انجاءه هنا سيكون عتلياً وروحياً وليس تجريبياً أو تقديماً أو حسياً .

ومن ناحية ثانية إن تركيزه في الجمال إنما كان على الشعور الجمالي . فهو قد

Basanquet, H. . What religion is, ch. viii, p. 79. (١)

Ibid. ; p 12 (٢)

حاول دراسة هذا الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة . يقول بوزانكيت د إن ما أرغبه هو ، محاولة كتابة الشعور الجمالى بقدر الإمكان (١) وتاريخ الجمال عنده ، وتاريخ الفن الجميل مامو إلا تاريخ الشعور الجمالى ، وهو يقول فى هذا الصدد د إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى الحقيقى ... (٢) .

واقدر أينا ونحن بصدد المنطق أن الحكم يعادل الشعور الإنسان ينظر فى إهتمامه بالعالم . ومعنى ذلك أن الشعور الجمالى هنا يصبح هو هو الحكم الجمالى . واقدر وصف بوزانكيت الشعور الجمالى أو الحكم الجمالى - مادام هناك تطابق بين الشعور والحكم عند بوزانكيت - بالادوام وبالمطابقة وبالكلية ، فالجمال عنده شعور دائم ، وشعور مطابق ، وشعور عام ، أو بمعنى آخر الجمال حكم دائم ومطابق و نام .

وإذا ماقرأنا فلسفة الجمال عندنا أيا أن الإنجاء النبلى يسير فيها بكل قوته . وإن لنا ، من الحق أن نقرر هنا أن بوزانكيت تأثر بالنزعة التحليلية للجمال ، فرداها موضوع الجمالى إلى عناصره الأولية أثناء تحدثه عن الآثار الجمالية الأولية .

ولكن ورغم هذه الملاحظة الأخيرة ، فإننا نجد أن المنطق المثالى أو الفلسفى ينسحب بدوئه هنا على فلسفة الجمال عند بوزانكيت ، فالشعور الجمالى هو حكم ، ولحكم عندنا معادل للشعور الإنسان اليقظ فى إهتمامه بالعالم . وليس هناك داع

Bosanquet. B. . A history of aesthetic. Introduce (1)  
- tion. p. VII.

Ibid ' ch. I. p. 2.

على الإطلاق لأن نقرر بأن الحكم هو أساس و صلب المنطق البوزانكيين المثالي .  
فهذا واضح غاية الوضوح .

• • •

وإذن فمن هنا أمام فلسفة مترابطة غاية الترابط ، وأمام فكر منهجي ،  
وأمام مذهب فلسفي من الطراز الأول ، نحن هنا أمام فلسفة متكاملة ومتسقة ،  
وأمام بناء فلسفي واضح الوحدة ، تظاهر الارتباط نحن هنا أمام مذهب فلسفي  
بكل ما تحمله كلمة مذهب من معنى . إن ميتافيزيقا بوزانكيين ومبادئه الميتافيزيقية ،  
تسحب على ميدان المنطق ، والمنطق المثالي الفلسفي الذي رأيناه هنا ، يتمحور  
بدوره على السياسة والأخلاق والدين والجمال ، في وحدة تليها ، هي وحدة  
المذهب .

• • •

أما بخصوص النقطة الثانية المتعلقة بالمصادر التي تأثر بها بوزانكيين في فلسفته  
وفي معارفه وفي نظرياته واتجاهاته السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية ،  
فإننا هنا أفق بعد تلك الدراسة الطويلة موقفا مخالفا للموقف الذي اتخذته فرانسوا  
هوا في كتابه « الميتافيزيقية الجديدة في إنجلترا » . فلسفة برنارد بوزانكيين ، والذي  
ذهب فيه إلى أن بوزانكيين إنما يعد فيلسوفا هيجليا مرتبته في ذلك هي نفس  
مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال إيرد وواطسون ورولاس وريتشي وجونس ،  
وغيرهم ، متناسيا بذلك أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل ولم يكن لأى منهم  
فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي متكامل .

كما أنني أفق موقفا مخالفا لرأى مفسر القائل بأن الفلسفة المثالية في إنجلترا

كانت ترديدا لهيجل أو على أحد قوله كانت ساحة المانية الأصل غزت إنجلترا وأثرت على مفكرها وفلاسفتها ومنهم بوزانكيت بطبيعة الحال . حقا إن مئس يضع بوزانكيت في مرتبة برادلي وجويكم ، ويطلق على هذا الاسم اسم فلاسفة المانية المطلقة ، ولا يضعه في مرتبة الفلاسفة الهيجليين كما فعل فرانسوا هوا ، ولكنه مع ذلك - جعل بوزانكيت مرددا لهيجل والفلسفة الألمانية بوجه عام .

كما أنني أقف موقفا مخالفا للرأي الذي جاء به مويرهيد ، الذي يقرر أن الفلسفة المانية في إنجلترا جاءت نتيجة ذلك التيار المتصل من التراث المثالي الذي مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره مبتدئا من أفلاطون ومنتها بباركلي فيلوف اللامادية الإنجليزية .

وإذا قمنا تلك المواقف السابقة ، فإن الناتج سوف ينتهي إلى موقفين متعارضين ، يمكن صياغته على هيئة التساؤل التالي :

هل كان بوزانكيت هيجل التفكير ، مادامت الحركة المانية الأصل كما هي ، مئس ويعضده في ذلك برادلي ، زكي نجيب محمود وفرا سوا هوا ؟ أم أن تفكيره المثالي لا يبدو إن يكون امتدادا لتيار مثالي امتد عبر التاريخ الفلسفي الإنجليزي ابتداء من أفلاطون وتولور بلورته الأخيرة عند باركلي فيلسوف اللامادية ؟

وبعد دراستنا الطويلة تلك ، نستطيع أن نجيب على هذا التساؤل الذي صغناه على النحو السابق بأن بوزانكيت لم يكن هيجليا خالصا ، ولم يكن باركليا خالصا ، لم يكن بوزانكيت هذا ولذا ذلك ، بل على العكس كان واضعا لفلسفة ومذهب فلسفي متكامل تأثر في بعض جوانبه بهيجل وتأثر في بعض جوانبه الأخرى بباركلي وتأثر في جوانب كثيرة بغير هذين الفيلسوفين ، فاطلع على آيبنتر



راسلينوزا وروسو وفرويد وكانط وبرجسون وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين ،  
حقا لقد أخذ بوزانكييت من هيجل أفكارا كثيرة ورئيسية ، وتأثر بهيجل ،  
وترجم له بعض كتبه هذه حقيقة لا يمكن إنكارها هنا . ولكننا نود أن نشير هنا  
إلى أنه لم يطلع على هيجل وحده وام يتأثر بهيجل بمفرده ، بل تأثر بالكثيرين  
غيره .

ففي المنطق نجد بوزانكييت متأثرا بلوتز الذي رأينا - خلال عرضنا للمنطق  
المالي عند بوزانكييت - أن بوزانكييت يقرر أن لوتز كان نسقيا في المنطق وأنه  
وإن كان يقسم المنطق إلى التصورات والإحكام والفضايا ، فإن هذا يرجع بالدرجة  
الأولى إلى التسهيل المدرسي ليس إلا .

كما زاه يأخذ بفكرة الديمومة من برجسون ، وفكرة وحدة الوجود من اسبينوزا ،  
والخلفية الشعورية من فرويد . حقيقة لقد عدل بوزانكييت في هذه الأفكار ،  
ولكن تعديله هذا إنما كان لضرورة أن يضع مذهبا متكاملا .

وفي السياسة نجده هو نفسه يقرر بأن جهر النظرية الفلسفية للدولة التي قبلها  
يمكن أن نجده . ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين ،  
نخص منهم هيجل وجرين وبرادلي وولاس ، (١) . كما نجده يدين في فلسفته  
السياسية دينيا واضحا إلى جان جاك روسو ، فسكروته الرئيسية عن الإرادة الملقة  
والفرق بينهما وبين إرادة المجموع ، وفي كثير من الأفكار السياسية . ويرى أن  
تأثير فلسفة روسو السياسية على المفكرين الألمان وغيرهم كانت كبيرة وعظيمة ،

---

Bosauquet, B. : The philosophical theory of the state, (1)

Introduction, p. VII,

ويؤيد أيضا أنه ، ما من فيلسوف فرانسى كان له من التأثير الخارج بلاذه . مثلاً كان لروسو . يقول بوزانكيت : لقد كان لروسو من القوة . ما يما مالم يحصل عليه أى كاتب فرانسى خارج بلاذه « (١) .

وفى فلسفة الأخلاقية نجده يبالغ على كاط ولا يقبل تدخل العقل المتلى الخاص فى ميدان الاخلاق ، لانه لا يقبل فى أخلاقه الصيغ أو الاوامر أو النصائح الاخلاقية ، كما لا يقبل العقل أساسا للأخلاق وللقيم الروحية .

وفى الدين نجده يلجأ إلى الإنجيل يستشف منه معانى سامية ، وينهل من منبعه الروحى ، ما يكفيه ، وما يكتفى عقيدته العارمة . ولقد أثبت خلال عرضي للفصل الخاص بالدين عند بوزانكيت أن بوزانكيت تشبع بالإنجيل نصا ومعنى ، وأوردت النصوص التى تثبت ذلك .

أما فى فلسفة الجمال ، فترى أن بوزانكيت يدين ديننا واضحا اباركلى ولمبدته الاساسى ، الوجود هو ما يدرك ، . فيرى بوزانكيت أن « الشعور الجمالى هو شعور بموضوع ما ، (٢) أو موضوع معين وأن أى شئ لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا ، ألا إدراك إلا بموضوع .

كما أننا نجد بوزانكيت بالإضافة إلى هذا التأثير الواضح بباركلى ، متأثرا أيضا بالنزعة التحليلية للجمال ، تلك النزعة التى ترد الموضوع الجمالى إلى عناصره الاولى الاساسية وإلى وحداته البسيطة التى يتكون من تركيبها موضوع جمالى ما .

Ibid. : ch I, p. 19

(١)

Bosanquet, B. 'Three lectures on aesthetic, Lecture

(2)

I ; p. 5,

a

وهذا واضح في آراء بوزانكيث عن الآثار الأولية للروح الجمالية ، إذ أننا نجد بقرار بأن هذه الآثار لا تسيطر وتتميز بالدوام واطمئنان والعمومية ، وهذه الآثار الأولية تتركب من أجنحة مختلفة في الآثار المركبة والثانية للآثار الأولية . وهنا نجد بوزانكيث متأثرا بوضوح بالنزعة التحليلية للجمال عند الفلاسفة الإنجليز أمثال إدموند بيرك وغيره من الفلاسفة .

والنتيجة هي أن بوزانكيث لم يتأثر في مذهبه الفلسفي بهيجل وحده ، وإنما بفلاسفة كثيرين آخرين عددا منهم أكثر الفلاسفة تأثيرا عليه . وربما يرجع هذا إلى تنافته الواسعة غاية الاتساع ، وإلى محاولته التوفيق أو تخفيف التعارض بين الفلسفات المتعارضة ، تلك المحاولة التي وضعها في كتابه « إلتقاء الأضداد في الفلسفة المعاصرة » والذي نشره عام ١٩٢١ .

بل لقد كانت بين بوزانكيث - وهو يصيغ مذهبه المثالي ذلك - وبين هيجل بعض الاختلافات الرئيسية نذكر منها .

#### ١ - موقفه في المنطق :

فلم يقبل بوزانكيث ذلك الثالث الهيجلي الذي يكون دياكتيكه ، والذي يطبقه هيجل بكل صرامة وحدة على المنطق والطبيعة والميتافيزيقيا والسياسة والأخلاق والدين . . . وكل شيء . نقول لم يقبل بوزانكيث هذه العكسة المسيطرة على فلسفة هيجل برمتها ، ولم نجد عنده في أي فرع من فروع فلسفته ذلك الثالث .

#### ٢ - موقفه في السياسة :

لأنجد هذا الثالث الهيجلي مطبقا في سياسيات بوزانكيث ، بل نجده يتجه

إلى دروسه مباشرة مستمينا بالخط الفكري الكل المنحدر إليه من أفلاطون وأرسطو والذي تبلور بأورته الأخيرة عند جريرين وولاس وغيرهم من الفلاسفة المحدثين .

### ٣ - وفي فلسفته الأخلاقية :

لا نجد تقسيم هيجل للأخلاق الذاتية إلى الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة بل نجد بوزانكيث لا يعير هذه التأثيرية أدنى اعتبار ، ويتجه إلى كائنه وينقده .

### ٤ - موقفه من الدين :

وهيجل يؤله الكون ، والمطلق عنده هو العالم بوحده المضوية وليس الخالق له ، (١) . أما في بوزانكيث فهناك إله يخلق العالم ، كما نجد بوزانكيث متدينا إلى أقصى الحدود يعود إلى الإنجيل ، وإلى التعاليم المسيحية .

### ٥ - وفي فلسفة الجمال :

نجد بوزانكيث لا يدين لهيجل بكل الآراء ، بل نجده يتأثر بالنزعة التحليلية عند الإنجليز وباركلي فيلسوف اللامادية .

والنتيجة هي أن بوزانكيث لم يكن هيجليا خالصا كما ذهب إلى ذلك أنسرا هوا ورسل وزكي نجيب محمود ، كما أنه لم يكن مجرد ترديد لأفكار الفلاسفة الألمانية وحدها كما ذهب إلى ذلك متس . فبوزانكيث تأثر بالاشير ، غير هيجل ، بل ولم يتابع هيجل في الكثير من النقاط .

كما أننا لا يمكن أن نعد بوزانكيث متأثرا بباركلي وحده أو بالتيار المثالي

Waight : A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 325. (1)

المفكرين الذين مارسوا الفلسفة الإنجليزية كما يرى ملير فليد: "قبول انكيت لم يأخذ من  
باركلي إلا القليل الذي ابتناه هنا ،

ونخلص من ذلك إلى أن بوزانكيت وضع لنا مذهباً فلسفياً متكاملًا تأثر  
فيه - شأنه في ذلك شأن أي فيلسوف آخر - بالتيارات الداخلية في إنجلترا وبالتيارات  
الخارجية في ألمانيا وفرنسا وغيرها .

• • •

وبقي الآن أمامنا النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة بوضع بوزانكيت ومركزه  
في تلك الحركة المثالية الإنجليزية ، هل كان مرددا وموسعا لمذهب برادلي أم أنه  
كان لديه فلسفته الخاصة ولغته الفلسفية المستقلة ؟

لقد أثبتنا خلال طوافنا الكبير بالحركة المثالية في إنجلترا ، أن هذه الحركة  
بدأت باتجاهات غير فلسفية ، أدبية وشعرية وفنية ، ثم ظهر ما أسماهم متس  
بالرواد ، وظهر بعد ذلك طائفة الهيجيليين المرددين لهيجل وفلسفته ، ثم ظهر  
أصحاب مذاهب المثالية المطلقة وهم برادلي وبوزانكيت وجويكم ، وأخيرا  
ظهرت أقسام أخرى مثلها ما كنتجارت وباتيسون وست وسورلي وراشدال ووب  
وتيلور وفوست ولوري وكار ومرتس .

وإذا استبعدنا الاتجاهات الأدبية والشعرية من الميدان الفلسفي ، وإذا قلنا  
أن الرواد كانوا بمثابة ممسدين للحركة ولم تكن لهم فلسفات متكاملة ، ومذاهب  
فلسفية خاصة لمنهج منسق ، وإذا ذهبنا إلى أن ما أسماهم متس بالهيجيليين كانوا  
بمجرد ترديد لهيجل وفلسفته ، وإذا استبعدنا الأقسام التالية للقدم الخاص بالمثالية  
المطلقة ، لابتعادها عن المثالية ودخولها في فترة الاضمحلال للمثالية في إنجلترا



إذا قلنا كل ذلك - لنفهم لدينا من هذه الحركة الاسم الخاص بـ "الحقيقة المطلقة" المطلقة وهم برادلي وبوزانكيث وجويكيم ،

واقدم اهتم جويكيم بالحقيقة ، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلي وبوزانكيث ، وتابع برادلي وبوزانكيث متابعة تامة ، فالحقيقة عنده نسقية ، والحكم عنده كلي واستقي . ولما كان جويكيم تجرذ تابع ومجردد لبرادلي وبوزانكيث فإننا سنقصيه من دائرة بحثنا .

ويبقى لنا الآن من هذه الحركة المثالية العارمة التي اجتاحت إنجلترا إيمان هما برادلي وبوزانكيث . واقدم ذهب الكثيرون من مؤرخي الفلسفة ، كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هوا إلى أن بوزانكيث كان نابعا لبرادلي ومجرددا له أو موسعا ومحالا لفلسفة برادلي ونسقه الفلسفي .

ونحن هنا لا نقبل هذا الرأي وذلك لسبب شواهد واضحة غاية الوضوح ،  
بينه غاية التبين .

حقا إن بين برادلي وبوزانكيث إتفاقا في بعض الأسس ، وفي بعض النظريات ، فالإنسانية عند برادلي هي - على أي مستوى - عضوية ،<sup>(١)</sup> وهناك حقيقة واحدة فيها تجتمع كل المظاهر ، وفي تجمع المظاهر في تلك الحقيقة الواحدة تفقد بدرجات متناوطة طبائعها المحددة لها ،<sup>(٢)</sup> والمظهر عند برادلي ولا يفقد في المطلق ، فكل مظهر يشارك في وحدة المطلق ويكون ضروريا له ،<sup>(٣)</sup> ويرى برادلي " أن كل ظواهر

Bradley, F. G. : Ethical Studies. p. 348.

(1)

Bradley, F. G. : Appearance and reality, p. 468.

(2)

Ibid. : P. 214

(3)

الخير، تشتمل بمعنى البهيم، وكلها تشير إلى الوحدة التي تجعلها مقولة وكاملة (١) وفي الأخلاق يقول برادلي إن الخير هو المطلق منظوراً إليه من وجهة نظر أخلاقية (٢). وفي الجمال يقول: ولا يمكن أن تقتطع الجمال، وتنظر إليه وهو في العزلة مستقل (٣).

فهذه كلها أفكار تجمع بين الفيلسوفين ولكن ثمة اختلافات رئيسية بينهما:

١ - أن المصطلح الفلسفي الذي استخدمه برادلي غير المصطلح الذي استخدمه بوزانكيت، برادلي يستخدم مصطلحات مثل المظهر .. الواقع وغيرهما من المصطلحات الفلسفية، أما بوزانكيت فلا يستخدم نفس هذه المصطلحات.

٢ - ولكن الاختلاف في المصطلحات قد لا يمثل اختلافاً رئيسياً. فهناك خلافات فلسفية بين الاثنين، فالديالكتيك عند برادلي في ثورته العارمة وهو يهدم الكيفيات الأولى والثانية، والشئ والصفة، السكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية والفعل والاقعاع، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعي، يهدم أيضاً ويعصف بالدين بل بالله نفسه. أما بوزانكيت فتجاهه المسيحي واضح كل وضوح، والله عنده موجود والعقيدة الدينية والإيمان والإخلاص والخلاص موجودة عنده بوضوح.

٣ - فرق برادلي بين الحكم والاستدلال، الحكم عنده أقرب كثيراً إلى الإدراك المباشر أي إلى المادة الحسية، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئياً أساساً عقلياً أما بوزانكيت فلا فارق عنده بين الحكم والاستدلال.

ibid. , p. 414.

ibid. , p. 384.

ibid. , p. 412.

(١)

(٢)

(٣)

٤ - أقصى برادلي من المنطق علم النفس ، أ.أ. بوزانكيت - في تأثيره بفرويد -  
فقد آمن بعلم النفس وتحدث عن الشعور الإنساني والخلفية الشعورية .

هذه الشواهد كلها ، عدا الاختلافات في تفاصيل ذهب كل منهما ، تجعلنا  
نقرر بأن بوزانكيت لم يكن تابعا لبرادلي ومرددا له .

بل لما لا نجد ذلك للتوسع المذهبي في فلسفة برادلي ، إن برادلي لا يخصص  
كتابا للسياسة ولا للدين ولا للجمال أو بمن آخر إن برادلي لم يضع أمامنا مذهباً  
فلسفياً متكاملاً أو نسفاً واضحاً . ولكن هذا النضج إنما تم على يد بوزانكيت  
الذي رأيناه يضع بعلاء وبوضوح وبنقاء مذهباً فلسفياً متكاملاً الجوانب متسق  
البنيان . لقد كانت نظرة بوزانكيت أكثر شمولية واتساعاً من نظرة برادلي ، فجاء  
مذهبه الفلسفي الذي يختلف في المصطلح وفي بعض الاتجاهات عن برادلي واسما  
ومتربطاً وكاملاً .

لقد ولد برادلي عام ١٨٤٦ وتوفي عام ١٩٠٤ ، وولد بوزانكيت عام ١٨٤٨  
وتوفي عام ١٩٢٣ . وعجبا أن يقال أن بوزانكيت أخذ من برادلي أو كان  
تلميذا له وحياتهما متعاصرة تمام التعاصر . الواقع أنه كانت بين الإثنين كما يقول  
متس تبادلات مثمرة في الآراء كان د برادلي هو المستفيد منها في أحيان غير  
قليلة ، (١) كما كان بوزانكيت يطالع على برادلي ويعجب بآرائه فهو يقول عن  
كتاب برادلي دراسات أخلاقية ، في مقاله الحياة والفلسفة وإن الصفة الواحدة  
من هذا الكتاب تقدر بمئة في أي مؤلف آخر ، (٢)

---

(١) متس : ترجمة فؤاد زكريا . الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني ،  
القسم الرابع ص ٤٢٩ .

(٢) Bosanquet, B. , Life and philosophy. In contemporary  
British philosophy. p. ٥٩. (1924).

والمعنى دليل على أن البرهان كان متافيزيقيا، لهذا التفسير لهذا التفسير هو إلى  
وخلال هذا التفسير، التفسير الأول، الأول، هو أن البرهان هو أن البرهان هو أن البرهان هو أن  
من كتابه، مبادئ المنطق، يذهب لبرهان التكيف لمقولته ولا يمكن أن أختتم تمهيدى  
هذا بدون أن أذكر كل معنى الشكر إلى الدكتور بوزانكين، وذلك لأنى أدين  
له منذ عام ١٨٨٢ ... وخصوصا لأعماله المنطقية، (١)

• • •

فيمكن أن يكون التكيف لم يكن مرادفا لبرادلى بل كان مستقلا عنه، فمثلا منه  
أحيانا مشتقا منه أحيانا آخرى. ولما كان المذهب المثالى البرزانتى بهذه السعة  
والشمولية والتكامل الأمر الذى لا يجده عند برادلى، فينتج أن بوزانكين هو  
المنافى للإنجليزية من حيث المذهب والتطبيق.

• • •

ثبت باهم المراجع العربية والأجنبية





## ثبت باهم المراجع العربية

---

- ١ - رودلف مئس ، ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الإنجليزية في مائة عام - دار النهضة المصرية . القاهرة ١٩١٢ .
- ٢ - زكي نجيب محمود : برتراند راسل - المعارف - القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣ - زكي نجيب محمود : نحو فلسفة علمية . الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٥٨ .
- ٤ - عثمان أمين : ديكرت - الطبعة الرابعة - القاهرة ١٩٥٧ .
- ٥ - عثمان أمين . رواد المثالية - المعارف ١٩٦٧ .
- ٦ - عثمان أمين : محاولات فلسفية : الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٧ .
- ٧ - محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسية عند الألمان - الطبعة الأولى - الاسكندرية ١٩٥٩ .
- ٨ - محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة - دار المعارف الاسكندرية ١٩٧٠ .
- ٩ - محمود محمد الحصري : المقال عن المنهج - الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٣٠ .
- ١٠ - يحيى هويدي : باركلي - نوابغ الفكر الغربى - ١٣ - دار المعارف القاهرة ١٩٦٠ .
- ١١ - يوسف كيم : تاريخ الفلسفة الحديثة - القاهرة ١٩٦٢ .

## ثبت بأهم المراجع الأجنبية

- 1 - Acton : The theory of concrete universals Mind. 1936 - 1937.
- 2 - Albee, E. : The present meaning of Idealism. philosophical Review. 1909.
- 3 - Alexander, F. : Space, time and deity 2 vol. London, 1920.
- 4 - Berkeley : The three dialogues between Hylas and Philonous, London 1925.
- 5 - Berkeley : Treatise concerning the principles of human knowledge London. 1942.
- 6 - Blanchard, B. : The nature of truth, 2 vol. London. 1939
- 7 - Boole, B. H. : Objective Idealism and its critics. philosophical Review. 1900.
- 8 - Bosanquet B. : Logic as the science of knowledge. in essays in philosophical criticism. edited by Seth and R. B Haldane. 1883.
- 9 : Knowledge and Reality London. 1837.
- 10 : Essays and Addresses London. 1889
- 11 : A history of Aesthetic. London. 1892.
- 12 : The civilization of christendom and other studies. London. 1893
- 13 : Companion to platos Republic. London. 1895

- 14 ————— Essentials of logic. London. 1895
- 15 ————— Aspects of social problem. London. 1895.
- 16 ————— Psychology of the moral self. London. 1897.
- 17 ————— The philosophical theory in the state. London.  
1899.
- 18 ————— Truth and coherence. Saint Andrews. 1911.
- 19 ————— The principles of individuality and value.  
London. 1912.
- 20 ————— The value and destiny of the individual.  
London. 1913.
- 21 ————— The distinction between mind and its objects.  
Manchester. 1918.
- 22 ————— Three lectures on Aesthetic. London. 1915.
- 23 ————— Patriotism in the perfect state. In Intern-  
ational Crises in its Ethical and psychological  
aspects. London. 1915.
- 24 ————— Social and international Ideals. London. 1917.
- 25 ————— Some suggestions in Ethics. London. 1918.
- 26 ————— Zoar (poems), London. 1919.
- 27 ————— Implication and Linear inference. London. 1920
- 28 ————— What Religion is. London. 1920
- 29 ————— The meeting of extremes in contemporary  
philosophy. London. 1921.

80. ——— Three chapters on the nature of Mind. London 1923.
81. ——— Life and philosophy. in contemporary British Philosophy. edited by J.H. Muirhead. London. 1924.
82. ——— Science and philosophy. edited by J. H Muirhead and R. C. Bosanquet. London. 1927.

( Articles )

83. Bosanquet, B., Our Right regard Evil as a mystery. Mind 1883.
84. ——— "F. H. Bradley on Fact and Inference". Mind, 1886.
85. ——— "The aesthetic Theory of Ugliness". Proc. Aristotelian Society, 1889-1900.
86. ——— "Will and Reason", The Monist, 1891.
87. ——— "On the Essential Distinction in Theories of Experience". Proc Arist. Soc., 1896.
88. ——— "In What Sense, if any, do Past and Future exist ?". Mind, 1897.
89. ——— "Hegel's Thoery of the Political Organism". Mind, 1897.
90. ——— "Religion" Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology, Vol. 1, 1902. {
91. ——— "The Meaning of Theology". Proc. Brit. Acad., 1905-6.



24. \_\_\_\_\_ "Can Logic abstract from the Psychological Condition of Thinking?". *Proc. Arist. Soc.*, 1906.
25. \_\_\_\_\_ "Edward Caird". *Proc. Brit. Acad.*, 1907-8.
26. \_\_\_\_\_ "Purpose and Mechanism". *Proc. Arist. Soc.*, 1911-2.
27. \_\_\_\_\_ "Les idées politiques de Rousseau" *Revue de métaphysique et de Morale* 1912.
28. \_\_\_\_\_ "The Philosophy of Rudolf Eucken". *Quarterly Review*, 1914.
29. \_\_\_\_\_ "Idealism and Reality of Time". *Mind*, 1914.
30. \_\_\_\_\_ "Import of Proposition". *Proc. Arist. Soc.* 1915.
31. \_\_\_\_\_ "Causality and Implication". *Mind*, 1916.
32. \_\_\_\_\_ "Realism and Metaphysics". *Philo. Rev.* 1917.
33. \_\_\_\_\_ "Relation of Coherence to Immediacy and Specific Purpose". *Ibid.*, 1917.
34. \_\_\_\_\_ "Do Finite Individuals possess a Substantive or an Adjectival Mode of Being?" *Proc. Arist. Soc.*, 1918.
35. \_\_\_\_\_ "Appearance and Reality". *Philo. Rev.* 1919.
36. \_\_\_\_\_ "The Philosophy of Benedetto Croce". *Quarterly Review*, 1919.
37. \_\_\_\_\_ "The State and the Individual". *Mind*, 1919.

54. \_\_\_\_\_ "Appearance and the Absolute". Philo Rev., 1920.
57. \_\_\_\_\_ "Notion of a General Will". Mind. 1920
58. \_\_\_\_\_ "The Basis of Binanquet's 'Logic'", Mind, 1921.
59. \_\_\_\_\_ "This or Nothing" (Discussion), Mind, 1921 ,
60. \_\_\_\_\_ "A Word about Coherence" Mind, 1922.
61. \_\_\_\_\_ "Hegel : Correspondance". Mind, 1883.
62. \_\_\_\_\_ "Erdmann, B. : Logic", Ibid, 1892-
63. \_\_\_\_\_ "Nettleship, R. L. - The Philosophical Lectures and Remains", Ibid, 1898-
64. \_\_\_\_\_ "Moore, G. F. -- Principia Ethica". Ibid., 1904-
66. \_\_\_\_\_ "Nettleship- R. L -- Memoir of Thomas Hill Green", Intern Journ, Eth., 1906,
66. \_\_\_\_\_ "Mc Taggart, M'E. -- A commentary on Hegel's Logic". Mind, 1911.
67. \_\_\_\_\_ "Dewey, J. - Studies, in Logical Theory" Mind, 1911.
68. \_\_\_\_\_ "Hegel, G. W. F. - Phenomenology of Mind, translated by B. Baillie"- Intern. Journ. Eth., 1911-2-
69. \_\_\_\_\_ "Parker. - "The Metaphysics of Historical Knowledge". Mind- 1913-

- 70 - ——— "Russell, B. - The Problems of Philosophy".  
Ibid., 1918.
- 71 - ——— "Husserl, Ed. - Ideen zu einer Phänomenologie  
etc". Ibid., 1915.
- 72 - ——— "India, Her Cult., and Education, vol 2".  
Ibid., 1915.
- 73 - ——— "Hammacher, -, Hauptfragen der Modernen  
Kultur". Ibid., 1915.
- 74 - ——— "The Political Writings of Jean - Jacques  
Rousseau by C. E. Vaughan". Ibid., 191.
- 75 - ——— "Pringle - Pattison - The Idea of God".  
Ibid., 1917.
- 76 - ——— "Russell, B. - Social Reconstruction": Ibid.,  
1917.
- 77 - ——— "Croce, B. - Logica as the Science of Pure  
Concept". Ibid., 1918.
- 78 - ——— "Babbitt, I. I. - Rousseau and Romanticism".  
Ibid., 1920.
- 79 - ——— "Gentile, G - La Riforma della Dialettica  
Hegelianica". Ibid., 1920.
- 80 - ——— "Gentile, G. - Sommario di Pedagogia come  
Scienza Filosofia". Ibid., 1920.
- 81 - ——— "Smith, J. H. - The philosophy of Giovanni  
Gentile". Mind, 1920.

- 82 - \_\_\_\_\_ "Vivante. L. - Principi di Ethica. Ibid., 1920
- 83 - \_\_\_\_\_ "Hegel, G. W. F. - The Philosophy of Fine Art, translated by F. T. B. Osmatoun". Ibid., 1920.
- 84 - \_\_\_\_\_ "Lodge, K. G. - An Introduction to Modern Logic". Ibid., 1920.
- 85 - \_\_\_\_\_ "Shannon, A. - Morning Knowledge : The Story of the New Inquisition". Ibid. 1920.
- 86 - \_\_\_\_\_ "Mac Dougall, W. - The Group Mind". Ibid., 1920.
- 87 - \_\_\_\_\_ "Bohme, J. - Six Theosophic Points and other Writings". Ibid., 1921.
- 88 - \_\_\_\_\_ "Casetti : Saggio di una Concezion idealistica della Storia". Ibid., 1921.
- 89 - \_\_\_\_\_ "Id. - Introduzione alla Pedagogia". Ibid., 1921.
- 90 - \_\_\_\_\_ "Gabelli, A. - Il Metodo d'Insegnamento nelle Scuole Elementari d'Italia". Ibid., 1921.
- 91 - \_\_\_\_\_ "Gentile, G. - Discorsi di Religioni". Ibid 1921.
- 92 - \_\_\_\_\_ "Id. - Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro" - Ibid., 1921.
- 93 - \_\_\_\_\_ "Id. - L'Essenziale della Filosofia del Diritto". Ibid., 1921.

- 84 — Spaventa, B. : La Libertà d'Insegnamento.  
Mind, 1911.
- 95 — Mo Dowall. S. A - Beauty and Beast.  
Ibid, 1921.
- 96 — Ward, S. - The Ways of Life. Ibid., 1921.
- 97 — Mentré, F. - Les Générations Sociales.  
Ibid., 1921.
- 98 — Id. - Espèces et Variétés d'Intelligence.  
Ibid., 1922.
- 99 — Muirhead and Henry Jones. - The Life and  
Philosophy of Edward Caird. Ibid., 1922.
- 100 — Galli, E. - Alle Radici della Morale. Ibid.,  
1922.
- 101 — Id. - "Nel Dominio dell'io". Ibid., 1922.
- 102 — Id. - "Nel Euodo dello Spirito". Ibid., 1922
- 103 — BRADLEY (A. C.). - "Bernard Bosanquet". Proc. Brit.  
Acad. 1923.
- 104 — BRADLEY (F. H.) - Ethical Studies. London; 1876 ( 2nd  
edition 1927).
- 105 — The Principles of Logic. London, 1883 ( 2nd  
edition in 2 vol. 1922).
- 106 — Appearance and Reality, London, 1893 ( 2nd  
edition with appendix, 1897).
- 107 — Essays on Truth and Reality. Oxford. 1914.



- 103 — ——— Collected Essays, 2 vols.<sup>+</sup> Oxford, 1986.
- 109 — BROAD (C.D.). — Review of "Proceedings of the Aristotelian Society 1916 - 7". Mind, 1918.
- 110 — ——— "The Notion of a General Will" Mind, 1919
- 111 — ——— Review of "Implication and Linear Inference" Mind, 1920.
- 112 — BYSSEY (Ed.). - Dr. Bosanquet's Doctrine of Freedom. Philo. Rev., 1916.
- 113 — CAIRD (Ed.). - "Idealism and Theory of Knowledge". Proc. Brit. Acad., 1903 - 4.
- 114 — ——— The Evolution of Religion (The Gifford Lectures). 2 vols Glasgow, 1893.
- 115 — ——— The Evolution of Theology in the Greek Philosophers (the Gifford Lectures). 2 vols. Glasgow, 1904. .
- 116 — ——— A critical Philosophy of Kant. Glasgow, 2 vols., 1889.
- 117 — ——— Hegel. Edinburgh, 1883.
- 118 — CARR (H.W.). - "Bernard Bosanquet". Proc. Arist. Soc., 1923 - 4.
- 119 — ——— "Life and Logic". Mind, 1915.
- 120 — CAMPBELL (Chas. A.). - Scepticism and Construction. London, 1931.
- 121 — CASSIRER (E.). - Rousseau, Kant and Goethe. Princeton 1936.

122. — CLARKE (Mary D.). - A Study in the Logic of Value.  
London, 1929.
123. — CHAPPIUS (A.). - Der Theoretische Weg/Bradleys. Paris,  
1934.
124. — CHURCH (R. W.). - Bradley's Dialectic. London, 1942.
125. — CRANE (Mrs. Caroli). - Dr. Bosanquet's Doctrine of  
Freedom Philo. Rev., 1916.
126. — ——— The Principles of Absolutism in the Metap-  
hysics of Bosanquet; New York, 1921.
127. — CROCE (B.). - Ce Qui est vivant et ce qui est mort dans  
la Philosophie de Hegel (traduction de Henri  
Buriot). Paris, 1910.
128. — ——— Philosophie de la Pratique, Economie et  
Ethique (traduction de H. Buriot et de S.  
Yankelevitch). Paris, 1911.
129. — ——— Filosofia delle Spirito. Bari 1909 - 1917.
130. — CUMMING (Vignes). - "Lotze, Bradley and Bosanquet".  
Mind, 1917.
131. — CUNNINGHAM (G. W.). - "Bosanquet on Teleology as a  
Metaphysical Principle". Philo. Rev., 1928.
132. — ——— Thought and Reality in Hegel's System. New  
York, 1910
133. — ——— "Bosanquet on Philosophic Method". Philo.  
Rev. 1926.

- 184 - \_\_\_\_\_ The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy. New York, 1938.
- 185 - DEWEY (J.). - Studies in Logical Theory. Chicago, 1903
- 186 - \_\_\_\_\_ Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916
- 187 - \_\_\_\_\_ Experience and Nature. Chicago, 1925.
- 188 - \_\_\_\_\_ The Influence of Darwin on Philosophy. New York, 1910.
- 189 - \_\_\_\_\_ "Experience and Objective Idealism": Phils. Rev., 1910.
- 140 - OBWE, (J. and Others). - Creative Intelligence, New York 1917 :
- 141 - DUPRAT (E.). - "La metaphysique de F. H. Bradley". Revue Philosophique, 1926.
- 142 - ELIOT (T.S.) - "Francis Herbert Bradley" in Essays for Lancelot Andrews. London, 1928
- 143 - FAIRBRITHER (W.H.). - The Philosophy of Thomas Hill Green. London, 1896.
- 144 - Findlay, J. N: Hegel; Are - examination. Croerge Allen & Universe LTD. London. 1963.
- 145 - GAMERTSFELDER (W. S.) - Thought, Existence and Reality as viewed by F. H. Bradley and Bernard Bosanquet. Columbus. 1920
- 146 - GENTILE (G.). - Teoria dello Spirito como Atto l'no. Traduction Francaise: l'Acte Pur. Paris. 1955.

- 147 — GIBSON (B.). — "Relation of Logic to Psychology". Proc. Arist. Soc. 1903 - 4.
- 148 — GILBERT (R.). — "Hömer and Bosanquet's Theory of Experience". Philo. Rev., 1923.
- 149 — GINSBERG (M.). — Is There a General Will? Proc. Arist. Soc. 1919 - 20.
- 150 — GREEN (T. H.). — Works. London 3 vols. 1885 - 1888.
- 151 — ——— Prolegomena to Ethics. Oxford, 1883.
- 152 — HALDANE (R.B.). — "Bernard Bosanquet". Proc. Brit Acad. 1923.
- 153 — ——— "Do Finite Individuals possess a Substantive or an Adjectival Mode of Being" on Life and Individuality, paper. Arist. Soc., 1918.
- 154 — Hall, E.W.: B. Bosanquet on the psychological and the logical ideas. The Monist, 19 1.
- 155 — Halder, N.: Neo Hegelianism. London. 1927
- 156 — Hegel, G.W.F.: The philosophy of Right. ( Great book no 16 )
- 157 — ——— The philosophy of history. translated by J. Sibree Dover publications. New York. 1956
- 158 — Hoernle, R. F.A.: Absolutism versus degradation. Mind. 1905
- 159 — ——— Bosanquet's philosophy of the state. political science Quarterly. 1919.
- 160 — ——— Bosanquet's Aesthetics. 1920.

- 161 — — — — — On Bosanquet's Idealism. philosophical Review  
1928.
- 162 — — — — — Bernard Bosanquet: an memorial. Journal  
of philosophy and psychology. 1928.
- 163 — — — — — The Absolute. Idealism. 1931.
- 164 — Hoffding . A history of modern philosophy. Macmillan  
London. 1906.
- 165 — — — — — Holdane: R.A.: pathway to Reality. London. 1926.
- 166 — — — — — Houang, P. : Le neo. Hegelianisme en Angleterre. La  
philosophie de Bernard Bosanquet. paris 1954.
- 167 — — — — — De l'humanisme A l'Absolutisme l'evolution  
de la pensee religieuse de neo. Hegelian  
Anglais. Bernard Bosanquet. paris. 1945.
- 168 — — — — — Joachim, H.H., A study of the ethics of Spinoza Oxford  
1901.
- 169 — — — — — The nature of truth. Oxford. 1906.
- 170 — — — — — Kagey, R. : Bradley's Logic. New York. 1931.
- 171 — — — — — Leighton, J.C. An estimate of Bosanquet's philosophy  
philosophical Review. 1928.
- 172 — — — — — Lindsay, A. D. : Bosanquet's theory of the general Will.  
1928.
- 173 — — — — — Bernard Bosanquet. Dictionary of national  
Biography. 1920-30.
- 174 — — — — — Lodge, R.C. : Bosanquet and the future of logic. phil's-  
ophical Review. 1928.



- 175 = Lotze, H.: System of philosophy. London 1884.
- 176 = Bowth, K: From Hegel to Nietzsche. translated from German by David, E. Green. London. 1965.
- 177 = Mo. Taggart : Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge. 1896.
- 178 = ————— A commentary on the Hegel's logic Cambridge. 1910.
- 179 = ————— Philosophical studies. Cambridge. 1934.
- 180 = ————— Studies in the Hegelian cosmology. Cambridge 1901.
- 181 = Merz, R.: A hundred years of British philosophy. London 1938.
- 182 = Moore. G.E.: principia Ethica. Cambridge. 1908.
- 183 = ————— Ethics. New York. 1912.
- 184 = Morgan C. LL, instinct and Experience. New York. 1915
- 185 = Morris & Nagell: An introduction to logic and scientific method. London. 1954.
- 186 = Muirhead, J.H.: The life and philosophy of Edward Caird. London. 1921.
- 187 = ————— Bernard Bosanquet. Mind. 1923.
- 188 = ————— Bernard Bosanquet and his friends. London. 193 .
- 189 = ————— Recent Criticism of the idealistic theory of the general Will. Mind. 1924.

- 190 — Mure ... : An introduction to Hegel. Oxford. 1940.
- 191 — O. Conner : Acritical history of western philosophy  
London. 1964.
- 192 — Paul Mony : Logique. Paris. 1915.
- 193 — Pfannenstill; B. : Bernard Bosanquet's philosophy of the  
state. London. 1916.
- 194 — Ramsay; P. : Idealistic View of moral evil : Josiah Royce  
and Bernard Bosanquet- philosophy and  
phenomenological Research. 1945
- 195 — Russell; B. : A history of western philosophy. London.  
1947.
- 196 — ——— The principles of mathematics. London. 1902
- 197 — Russell; L.J. : The basis of Bosanquet's logic. Mind. 1919
- 198 — Sabin; G. : B. Bosanquet's theory of the real will.  
philosophical Review. 1923.
- 199 — ——— Bosanquet's logic and the concrete universal.  
philosophical Review. 1912.
- 200 — Saw; R.L. . Leibniz. Pelican book. 1954.
- 201 — Seth, J. : English philosophers and schools of philosophy.  
London. 1912.
- 202 — Schilpp; p. A. : The philosophy of Bertrand Russell.  
London. 1945.
- 203 — Sorley; W. R. : Time and Reality. Mind. 1917.
- 204 — ——— History of english philosophy. Cambridge.  
1937.

- 205 — Stedman; R. E. : Nature in the philosophy of Bosanquet  
Mind. 1934.
- 206 — ——— Bernard Bosanquet's doctrine of Self trans-  
cendence. Mind. 1936.
- 207 — Thompson; H. B. : Bosanquet's theory of judgement.  
Chicago. 1903.
- 208 — Tsauoff, R.A. : Bosanquet's theory of Destiny of the self.  
philosophical Review. 1920.
- 209 — Turner, J. E. : Dr Bosanquet's theory of mental states.  
Mind. 1918.
- 210 — Wallace : The logic of Hegel. Oxford. 1931.
- 211 — Watson, J. : Bosanquet on mind and the Absolute. phil-  
osophical Review. 1925.
- 212 — Webb, G.J. : Bernard Bosanquet's philosophy of religion.  
The Hibbert Journal. 1924.
- 213 — ——— Mr Bosanquet on contemporary philosophy  
Church Quarterly Review. 1928.
- 014 — Wldgrey : A.G. : Contemporary thought of Great Britain.  
New york. 1907.
- 015 — Wright, W. , A history of modern philophy. New York.  
1940.



# محتويات الكتاب

| صفحة |              |
|------|--------------|
| ١    | تقديم وتحليل |
| ١    | مقدمة        |

## الفصل الأول

بورانكيت ، عصره وحياته ومؤلفاته

ومركزه بين فلاسفة المثالية

|    |                                      |
|----|--------------------------------------|
| ١١ | أولا : عصره ومشكلة المثالية          |
| ١٥ | اللامادية الباركلية                  |
| ١٦ | ١ - موقف باركلي من وجود عالم الاجسام |
| ٢٠ | ٢ - موقف باركلي من طبيعة العالم      |
| ٢٣ | ٣ - الموقف من الأفكار                |
| ٢٧ | ٤ - نظرية باركلي للعالم المنظور      |
| ٣٥ | ٥ - النفس عند باركلي                 |
| ٣٣ | ٦ - الله عند باركلي                  |
| ١٦ | الديالكتيك الهيغلي                   |
| ٢٨ | ١ - المنطق عند هيغل                  |
| ٤٤ | ٢ - فلسفة الطبيعة عند هيغل           |
| ٤٦ | ٣ - فلسفة الروح عند هيغل             |
| ٥٢ | الموقف النقدي لدى كانط               |



صاحبة

|    |           |   |
|----|-----------|---|
| ٥٣ | • • •     | ثانيا : بوزانكيث وبدايات الفكر الانجليزي المثالي    |
| ٦٠ | • • •     | ثالثا : حياته ومؤلفاته ، ومركزه بين فلاسفة المثالية |
| ٦٠ | • • • • • | أ - حياته   |
| ٦٩ | • • • • • | ب - مؤلفاته   |
| ٧٦ | • • • • • | ج - مركزه بين فلاسفة المثالية                       |

## الفصل الثاني

### المنطق المثالي عند بوزانكيث

|     |           |   |
|-----|-----------|---|
| ٧٣  | • • • • • | مقدمة : من المنطق الصوري إلى المنطق الروي |
| ٩٣  | • • • • • | مشكلة المنطق من وجهة نظر بوزانكيث         |
| ٩٥  | • • • • • | مواقفنا إزاء العالم                       |
| ٩٥  | • • • • • | أولا : موقف الذوق العام                   |
| ٩٥  | • • • • • | ثانيا : موقف نظرية الذوق العام            |
| ٩٦  | • • • • • | ثالثا : موقف النظرية الفلسفية             |
| ١٠١ | • • • • • | المنطق المثالي والمعرفة                   |
| ١٠٤ | • • • • • | المعرفة والحكم                            |
| ١٠٤ | • • • • • | ١ - الحكم ضروري                           |
| ١٠٦ | • • • • • | والحكم كلي                                |
| ١٠٧ | • • • • • | ٣ - والحكم تركيبى                         |
| ١١١ | • • • • • | علاقة المنطق بالمعرفة                     |
| ١٢١ | • • • • • | عناصر المنطق المثالي البوزانكيثي          |

|              |   |     |
|--------------|---|-----|
| أولا :       | الشعور اليقظ أساس للعالم كفكرة وإرادة وغاية | ١٢١ |
| أيا :        | القضية والحكم                               | ١٢٦ |
| ثالثا :      | الحقيقة والرباط والحكم                      | ١٢٧ |
| رابعا :      | الحالات العقلية والحكم والحقيقة             | ١٤٠ |
| خامسا :      | نظرية الحكم في علاقاتها بالمطلق             | ١٤٩ |
| تقد بوزانكيت | لأنواع المنطق الأخرى                        | ١٥٥ |

## الفصل الثالث

### فلسفة بوزانكيت السياسية

|  |     |
|--|-----|
| مقدمة                                      | ١٦٣ |
| قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة         | ١٦٤ |
| الإرادة الحرة والحرية                      | ١٧٢ |
| غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات | ١٧٦ |
| النظم السياسية وغير السياسية               | ١٨٠ |
| الاعتراضات والردود عليها                   | ١٨٦ |
| ١ - النقد الأول والرد عليه                 | ١٨٦ |
| ٢ - النقد الثاني والرد عليه                | ١٨٧ |
| ٣ - النقد الثالث والرد عليه                | ١٨٧ |

## الفصل الرابع

### فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

|               |     |
|---------------|-----|
| مواقف أخلاقية | ١٩١ |
|---------------|-----|

|     |           |                              |
|-----|-----------|------------------------------|
| ١٩١ | • • • • • | ١ - موقف الرضا               |
| ١٩٢ | • • • • • | ١ - موقف الرجاء أو التوقع    |
| ١١٢ | • • • • • | ٣ - موقف اليأس أو القنوط     |
| ١١٣ | • • • • • | أقدم هذه المواقف             |
| ١٩٥ | • • • • • | الحياة لأجل الآخرين          |
| ١٩٩ | • • • • • | الحير الاجتهادى              |
| ٢٠١ | • • • • • | كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل ؟ |
| ٢٠٥ | • • • • • | الغناء والشر والعقاب         |
| ٢٠٥ | • • • • • | ١ - الغناء                   |
| ٢٠٦ | • • • • • | ٢ - الشر                     |
| ٢٠٨ | • • • • • | ٣ - العقاب                   |
| ٢١١ | • • • • • | الضمير                       |
| ٢١٥ | • • • • • | تعليق وأقدم                  |
| ٢١٥ | • • • • • | ١ - لا عقل ولا صيغ ولا أوامر |
| ١١٦ | • • • • • | ٢ - انحياز تجاه المسيحية     |

## الفصل الخامس

### الدين عند بوزانكيث

|     |           |   |
|-----|-----------|---|
| ٢١٩ | • • • • • | مقدمة   |
| ٢٢٠ | • • • • • | أ - موقف بوزانكيث من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة |
| ٢٢٠ | • • • • • | ١ - الدين اليهودى وفيلون                              |

|     |   |
|-----|---|
| ٢٢٠ | ٤ - الدين المسيحي وفلسفة المسيحية                     |
| ٢٢١ | ٥ - الدين الإسلامي والفتنة اليونانية ومحاولات التوفيق |
| ٢٢٣ | ٤ - الدين وعصر النهضة                                 |
| ٢٢٤ | ٥ - الدين والعصر الحديث                               |
| ٢٢٦ | ٦ - بوزانكيث وموقفه من المشكلة                        |
| ٢٣٠ | ب - الدين عند بوزانكيث : ماهو وماهى عناصره            |
| ٢٣٠ | ١ - جوهر الدين  |
| ٢٣٣ | ٢ - التصوف  |
| ٢٣٣ | ٣ - الخلاص والالتحاق بالكل                            |
| ٢٣٥ | ٤ - الخطيئة   |
| ٢٣٧ | ٥ - الألم والعذاب                                     |
| ٢٣٨ | ٦ - الدعاء والعبادة                                   |
| ٢٤٠ | ج - الخاصيتان المميزتان للدين عند بوزانكيث            |
| ٢٤٠ | ١ - البساطة   |
| ٢٤١ | ٢ - الكلية  |
| ٢٤٤ | د - تعليق ونقد  |

## الفصل السادس

### فلسفة الجمال عند بوزانكيث

|     |   |
|-----|---|
| ٢٤٩ | طبيعة الحكم الجمالى وارتباطه بالشعور : تمهيد وتقديم |
| ٢٥٢ | موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالى       |

| صفحة |  |
|------|--|
| ٢٥٢  | ١ - الموقف الموضوعي                        |
| ٢٥٣  | ٢ - الموقف الذاتي                          |
| ٢٥٣  | ٣ - الموقف الموضوعي الذاتي                 |
| ٢٥٨  | مناهج علم الجمال                           |
| ٢٥٨  | ١ - الموقف اللامنهجي                       |
| ٢٥٨  | أ - النظرة الصوفية                         |
| ٢٥٨  | ب - النظرة التأثرية للجمال                 |
| ٢٥٨  | ٢ - الموقف المنهجي                         |
| ٢٥٨  | أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبي |
| ٢٥٩  | ب - المنهج الوضعي أو التحليلي              |
| ٢٥٩  | ج - المنهج الوضعي                          |
| ٢٥٩  | د - المنهج الأدبي والنفسي والنقدي          |
| ٢٥٩  | هـ - المنهج المعيارى                       |
| ٢٦٠  | و - المنهج التكاملى                        |
| ٢٦٥  | تعريف الجمال                               |
| ٢٦٢  | المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال         |
| ٢٦٣  | الجمال البسيط والجمال المركب               |
| ٢٦٤  | هل هناك صلة بين القبح والجمال              |
| ٢٦٦  | الطبيعة العامة لفلسفة الجمال               |
| ٢٧٢  | الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية          |



## الفصل السابع

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية الانجليزية

|     |   |   |   |   |   |   |  |
|-----|---|---|---|---|---|---|--|
| ٢٨١ | • | • | • | • | • | • | فلسفة بوزانكيت فلسفة منهجية                      |
| ٢٩٠ | • | • | • | • | • | • | بوزانكيت ليس برادليا أو باركليا                  |
| ٢٩٤ | • | • | • | • | • | • | بوزانكيت ليس هيغل                                |
| ٢٩٦ | • | • | • | • | • | • | بوزانكيت قمة المثالية الإنجليزية مذهباً وتطبيقاً |
|     |   |   |   |   |   |   | ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية               |
| ٣٠٣ | • | • | • | • | • | • | ثبت بأهم المراجع العربية                         |
| ٣٠٤ | • | • | • | • | • | • | ثبت بأهم المراجع الأجنبية                        |
| ٢٢١ | • | • | • | • | • | • | محتويات الكتاب                                   |







Alfabetico Alfabético



0224677